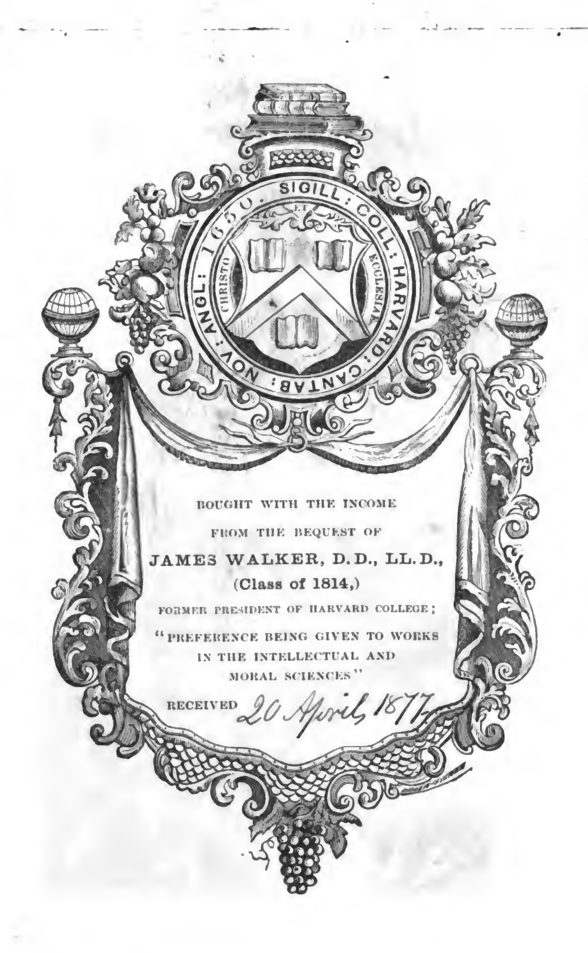

HD WIDENER
HW N569 T


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"
RECEIVED 20 April 1877

Das Lied Moses.

Das Lied Moses.

Das

Lied Moses

Deut. 32, 1—43.

Erklärt

von

Adolf Hermann Heinrich Kamphausen,

Lic. theol., Privatdocent in Bonn.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1862.

Dem Andenken

an

Friedrich Bleek

und

Ch. C. J. Freiherrn von Bunsen

in dankbarer Liebe

gewidmet.

Vorwort.

Wer die umfassende Aufgabe kennt, welche sich dem Erklärer eines Abschnittes der heiligen Schrift stellt, wird leicht von jeder neu erscheinenden Auslegung sowol Fortschritte als Rückschritte erwarten und nur nach dem Uebergewicht der einen oder andern Seite den wissenschaftlichen Werth einer exegetischen Arbeit bestimmen. Ein Rückschritt findet Statt, wenn eine falsche Ansicht da aufgestellt oder auch nur festgehalten wird, wo die richtige schon früher öffentlich ausgesprochen war. Mögen gleich die Angesehensten der Gegenwart und nächsten Vergangenheit den Irrthum theilen und mag das Richtige seit Jahrhunderten unbeachtet geblieben sein, so verfällt doch, wenn wir die Sache streng nehmen, ein Jeder, der diesen Irrthum erneuert, dem Rückschritte. Wer eine richtige, aber verschollene Erklärung aus dem Dunkel hervorzieht oder durch eigenes Nachdenken findet, erwirbt sich ein Verdienst; aber einen eigentlichen Fortschritt für

die Wissenschaft, der ja alle Jahrhunderte angehören, bewirkt sein Thun nur dann, wenn er die wiedergefundene Wahrheit in ein helleres Licht stellt und umfassend begründet, so daß sie nicht leicht auf's Neue der Vergessenheit anheimfallen kann. Dürfen wir aber den Begriff des Rückschritts in dem angedeuteten Sinne nehmen, so wird es auch gestattet sein, den Begriff des wissenschaftlichen Fortschritts etwas weiter auszudehnen als gewöhnlich geschieht. Der Fortschritt liegt am klarsten vor, wo eine durchaus neue und zugleich völlig richtige Ansicht aufgestellt wird; daß dieser Fall auf exegetischem Gebiete verhältnißmäßig selten ist, weiß Jeder, der in die fast unübersehbare Auslegungsliteratur näher einzudringen versucht hat. Ferner dient auch derjenige Ausleger dem Fortschritte, der eine richtige Erklärung fester begründet oder einen Irrthum gründlicher widerlegt als bisher geschehen ist. Der gewöhnliche Weg aber, auf welchem wirkliche Fortschritte der Auslegung erzielt werden, beginnt mit dem Vorbringen neuer oder halbneuer Ansichten, in welchen neben dem Irrthümlichen etwas Wahres keimartig beschlossen liegt. Wer dadurch, daß er dem Stoffe neue Seiten abzugewinnen weiß, diesen Keim befruchtet, leistet ebenfalls der Wissenschaft einen Dienst, obgleich er die volle Wahrheit noch nicht findet. Schließlich kommt derjenige, der die Frucht rein und klar aus der umgebenden Hülle herausschält, oft ohne ein deutliches Bewußtsein um die Anregung und Förderung, welche er den Arbeitern vor ihm verdankt.

Auch einem Solchen, der seine geringen Kräfte keineswegs überschätzt, können Erwägungen der vorgedachten Art trotz der

Unermeßlichkeit der Aufgabe Muth zu dem Versuche machen, einen kleinen Beitrag zu geben zur wissenschaftlichen Erklärung eines der schwierigsten Stücke des Alten Testaments. Ich beschloß daher gegen Ende des letzten Winters, den vor Jahren gefaßten Plan einer Erklärung von Deut. 32, welchen ich nach Erscheinen von Ewald's vortrefflicher Abhandlung (1857) aufgegeben hatte, getrost wieder aufzunehmen. Kaum hatte ich die Arbeit begonnen, als mir die neueste Erklärung des Liedes von Volck zukam, welche mich in meiner Absicht nur bestärken konnte. Je lieber ich nämlich diese kleine Schrift als eine in ihrer Art sehr gelungene begrüßte, desto mehr mußte ich von ihr befürchten, daß sie durch ihre Gebrechen das richtige Urtheil über ein so wichtiges prophetisches Stück auf's Neue verwirren würde.

Natürlich bin ich weit entfernt von dem Wahne, daß meine eigene Arbeit von Gebrechen frei sei; ich wünsche, daß die von mir begangenen Fehler, seien es neue oder alte, recht bald von andern Auslegern unschädlich gemacht werden. Ueber meine theologische Richtung wird das Buch selber dem Leser Aufschluß geben; es war mein ernstes Bestreben, überall mit gerechtem Maße zu messen, denn im Dienste der Wissenschaft gilt ja kein Ansehen der Person. Meine Ueberzeugung habe ich wissentlich nie verheimlicht; mir scheint, daß nur durch ein möglichst klares, ehrliches Urtheil über irrige Ansichten (um die Personen handelt es sich nicht) der Wahrheit recht gedient werden kann. Zuversichtlich hoffe ich, daß mir billige Richter das Streben nach selbständiger, eindringender Forschung und

Liebe zur heiligen Sache nicht absprechen werden; möge auch mein inniger Wunsch, durch die vorliegende Schrift etwas zur Erkenntniß der Wahrheit beizutragen, nicht ganz unerfüllt bleiben!

Bonn, im August 1861.

Adolf Kamphausen.

Inhaltsübersicht.

Auslegung des Liedes Moses.

Im ersten Abschnitte (Vss. 1—3) oder der Einleitung macht uns der Sänger auf die Wichtigkeit und den Segen bringenden Charakter des zur Ehre des Ewigen bestimmten Liedes aufmerksam und fordert auf zum Preise Gottes.

Vs. 1. Merket auf, ihr Himmel, daß ich rede,
Und die Erde höre die Worte meines Mundes.

Vs. 2. Wie der Regen triefe meine Lehre,
wie der Thau träufle meine Rede;
Wie Gewitterschauer auf sprossendes Grün
und wie Regengüsse auf Kraut.

Vs. 3. Denn des Ewigen Namen will ich verkünden;
Gebt Ehre unserm Gotte!

Vs. 1.

Himmel und Erde werden zum Hören aufgefordert, weil das, was der Prophet mitzutheilen hat, so **überaus** wichtig ist; das ganze Weltall ist dabei betheiligt, wo es sich um die Ehre (Vs. 3 fg.) seines Schöpfers handelt, die von dem murrenden Volke verkannt wird. Schon **Saadia** versteht unsere Stelle irrig vom اهل السموات und اهل الارض, und die Erklärung von Engeln und Menschen ist jedenfalls noch besser als die von **Maimonides** (vgl. **Philipp**-

son, Israelitische Bibel, 1844, Thl. 1), der Himmel bedeute die Aeltesten und Vorsteher, die Erde die Volksmasse. Noch Clericus paraphrasirt: „Deum et homines eorum quae dicturus sum, ut sempiterna sit dictorum meorum memoria, testes voco." Es bedarf aber wol kaum der Bemerkung, daß die feierliche Anrede von Himmel und Erde nach dichterischer Weise das Unbelebte als persönlich vorstellt; gerade so werden Mich. 2, 2 Haus und Erde als empfindend gedacht, und nach Hab. 2, 11 schreiet der Stein aus der Mauer, und der Sparren aus dem Gebälke antwortet ihm; vgl. auch Jer. 2, 12; 6, 19; Ps. 77, 17 u. s. w., und R. Lowth, De sacra poësi Hebraeorum praelectiones, edid. *Rosenmüller* (1815), S. 138, sowie Hom. Il. III, 276 fg. und Virgil Aen. XII, 176. Theodoret hat in der vierzigsten Frage zum Deuteronomium bemerkt, daß Himmel und Erde hier nicht als *ἔμψυχα καὶ λογικά* in Betracht kommen, sondern als *πάντων τῶν κτισμάτων περιεκτικά*, eine Antwort, mit welcher die richtige Vorstellung freilich noch nicht gegeben ist. Das Bild in unserm Verse ist nicht kühner als dasjenige, welches wir unten Vs. 22 finden; übrigens liegt es ja den Propheten überhaupt nahe, die Natur in inniger Beziehung zur Sache ihres Schöpfers und des von Gott zum Herrn der Schöpfung bestellten Menschen zu denken, vgl. die Schilderungen Joels, Kp. 2, 10; 3, 3. 4; 4, 15.

Streitig ist das Verhältniß unserer Worte zu den im Deuteronomium selbst (4, 26; 30, 19; 31, 28) befindlichen Parallelstellen einerseits und zu ähnlichen Aufforderungen in andern Büchern, z. B. Jes. 1, 2; Mich. 1, 2; 6, 1. 2; Ez. 6, 3; Ps. 50, 4, andererseits. Sehen wir auf Deut. 31, 28, wo offenbar auf unser Lied hingeblickt wird, so finden wir, daß daselbst wie Deut. 4, 26 und 30, 19 Himmel und Erde wider das Volk zu Zeugen genommen werden, vgl. auch Deut. 8, 19. Die Rücksicht auf die unvergängliche Dauer von Himmel und Erde (so z. B. Aben-Esra, Rosenmüller, Volck), wodurch sie den rasch wechselnden Geschlechtern der Menschen gegenüber zu Zeugen für die ewige Wahrheit geschickt*) sind, liegt aber,

*) S. Münster denkt sogar daran, daß für den Fall des Ungehorsams der Himmel den Regen und die Erde ihre Frucht zurückhalten solle, macht also die Zeugen zugleich zu Strafvollstreckern; so auch Fagius mit Berufung auf jüdische Ausleger.

wie leicht sie auch aus andern Stellen eingetragen wird, dem Anfange unseres Liedes ganz fern; sodaß eine Abhängigkeit unseres Liedes vom übrigen Deuteronomium, die Sache vom rein exegetischen Standpunkte aus betrachtet, hier durchaus unmöglich ist. Vielmehr legt dieser Umstand mit *) ein Zeugniß dafür ab, daß der Deuteronomiker unser Lied bereits vorfand. Aber auch was die übrigen Alttestamentlichen Parallelstellen betrifft, können wir eine Abhängigkeit unserer Stelle nicht zugeben, ohne aber im einzelnen behaupten zu wollen, daß die andern Stellen Nachahmungen der unserigen wären. Bleek bemerkt (Studien und Kritiken, 1852, S. 328) mit vollem Rechte: „Es liegt in der Natur der Sache, daß es sich oft schwer mit einiger Sicherheit entscheiden läßt, ob bei ähnlichen Stellen die Schriftsteller voneinander abhängig waren, und welche derselben die ursprüngliche sei, daß das Urtheil vielfach nur mehr das Ergebniß des subjectiven Gefühls sein kann und daher auch bei unbefangenen und unintereſſirten Beurtheilern verschieden ausfällt."

Daß unser Dichter die Worte Jes. 1, 2 gewiß vor Augen hatte, behauptet Ewald wol mit Unrecht, indem er von der Vorstellung des Theodoret ausgeht (so auch Hupfeld im Psalmencommentar, I, S. 124), Himmel und Erde würden auch Deut. 32, 1 als Zeugen angerufen. Allein diese Vorstellung tritt nicht einmal Jes. 1, 2 deutlich hervor, vgl. Hitzig, Prophet Jesaja (1833), S. 3. 4; läßt man aber Deut. 32, 1 den Propheten bereits Himmel und Erde als Zeugen anrufen zur Einleitung der gegen des Volkes Untreue gerichteten Anklage, so sollte man erwarten, daß diese Anklage nun auch unmittelbar folgte, was bei Jesaja allerdings der Fall ist, nicht aber an unserer Stelle. Ewald sieht sich daher zu der Auskunft genöthigt, daß Deut. 32, 2 die Rede alsbald „umgestimmt" werde; findet man aber, wie auch Schultz thut, Vs. 1 nur **) die Wich-

*) Die Frage nach der Authentie des Liedes kann erst nach der exegetischen Betrachtung erörtert werden, sowie uns auch die Auslegung über den Zweck des Liedes Auskunft geben muß. Es ist daher ganz verkehrt, wenn gleich vom dogmatischen Standpunkte aus folgerichtig, wenn noch Volck ohne weiteres die Stellen Deut. 4, 26; 30, 19; 31, 27. 28 als maßgebend für die Erklärung unserer Worte ansieht.

**) Calvin verbindet beide Beziehungen mit einander: „(Israelitae) si repudient vel surdis auribus praetereant hoc canticum, (Moses) prae-

tigkeit des zu Verkündenden angedeutet, so stellt sich ein natürlicher Zusammenhang dar ohne alles Abspringen der Rede. Die Vs. 1 ganz im allgemeinen ausgesprochene Wichtigkeit des Liedes wird nämlich Vs. 2 näher dahin bestimmt, daß demselben die Kraft segensreicher Belehrung beigelegt wird.

Aber auch ganz abgesehen vom weitern Zusammenhange ist das Verhältniß von Deut. 32, 1 zu Jes. 1, 2 der Art, daß die Unabhängigkeit unseres Liedes höchst wahrscheinlich wird. Zwar kann nichts Sicheres daraus allein gefolgert werden, daß an ersterer Stelle das nachdrücklichere (vgl. Hupfeld zu Ps. 5, 2) הֶאֱזִין mit Bezug auf den Himmel voransteht, das gewöhnlichere שָׁמַע mit Bezug auf die Erde nachfolgt, während bei Jesaja das Umgekehrte der Fall ist; doch ist immerhin beachtenswerth, daß unser Lied hier das durchaus Ungewöhnliche hat, da nach herrschendem Sprachgebrauche שמע dem האזין vorangeht, vgl. Gen. 4, 23; Ex. 15, 26; Deut. 1, 45; Jes. 1, 2. 10; 32, 9; 64, 3; Jer. 13, 15; Hos. 5, 1; Joel 1, 2; Ps. 17, 1; 39, 13; 54, 4; 84, 9; 143, 1; Hiob 33, 1; 34, 2. 16. Die beiden einzigen Stellen, die man mit einem gewissen Scheine für die Deut. 32, 1 beobachtete Stellung anführen könnte, sind Jes. 28, 23 und 42, 23; aber hier ist's הקשיב, das dem האזין das Gegengewicht hält, und שמע dient daneben nur wie zur Ausfüllung der Rede. Noch weniger entscheidet, daß Deut. 32 der Vocativ den Artikel hat, der in dem שָׁמַיִם (vgl. über diesen Plural Dietrich, Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, S. 16) und אֶרֶץ des Jesaja nach bekannter Regel fehlt, vgl. Ewald, Lehrbuch, §. 327[a]; auch nicht der Umstand, daß Jesaja beide mal den Imperativ hat, Deut. 32 aber nicht וְשִׁמְעִי (vgl. Jer. 6, 19), sondern וְתִשְׁמַע steht; vgl. Jes. 34, 1 für dies dem Imperativ an Kraft fast gleichstehende Imperfectum. Doch bemerke ich, daß unser Lied in וְתִשְׁמַע wieder das Ungewöhnliche hat, gegenüber dem Imperativ bei Jesaja, und daß der Uebergang aus der Anrede in die dritte Person dem raschen Wechsel der

---

fatur caelum et terram adeo prodigiosae socordiae fore testes: imo sermonem ad caelum et terram convertens, significat dignum esse ad quem attentae sint creaturae omnes, quae tamen intelligentia et sensu carent." Besser sagt Dathe von Vss. 1. 2: „Excitationem ad attentionem continent et simul commendationem dicendorum ab insigni utilitate."

Rede, der unserm Dichter auch sonst eigen ist (vgl. Vs. 15), recht wohl entspricht. Mit größerer Sicherheit aber geht die Unabhängigkeit unserer Stelle von Jes. 1, 2 aus וַאֲדַבֵּרָה hervor, verglichen mit dem כִּי יְהוָה דִּבֵּר bei Jesaja. Ich behaupte nicht, daß Jesaja, der ohne weiteres Gott selbst redend einführt, hier unsern Dichter nachahmt, der „die Worte seines Mundes" (vgl. Ps. 78, 1) ankündigt; will man aber zwischen beiden Stellen ein Abhängigkeitsverhältniß annehmen, so spricht die leichtere Fassung Jes. 1, 2 stark für die Priorität von Deut. 32, 1, ein Eindruck, den man durch Betonung der gleichsam bescheidenern Haltung unserer Stelle nicht verwischen kann. Ich übersetze mit Ewald „daß ich rede"; doch haben wir keinen Absichtssatz (vgl. die feine Bemerkung von Aug. Köhler, Die Weissagungen Haggai's, 1860, S. 44, Anm.), sondern der bezüglich fortschreitende Voluntativ drückt die Folge aus: „so will ich reden" oder „so daß ich dann rede", vgl. auch Ewald, §. 235[a]; 347[a]. In האזין liegt also, da es dem Reden vorangeht, zunächst nur das Aufthun der Ohren (die englische und französische Bibel treffend: give ear, prêtez l'oreille), wovon freilich das Hören selber die unvermeidliche Folge ist. Daß nun unser Ausdruck schwieriger ist als das einfach begründende כִּי, zeigt ein Blick auf einige der verschiedenartigen Uebersetzungen. Gesenius (Lehrgebäude, S. 874) hat geradezu „denn ich will reden"; Winzer (in seiner 1816 mit Schott herausgegebenen lateinischen Uebersetzung des Pentateuchs) übersetzt „nam loquor"; Joh. Gerhard (Comm. super Deut., Jena 1657, dessen Vollendung durch den Tod verhindert ward, sodaß wir von Kp. 28 an fast nichts mehr von diesem verdienstvollen Ausleger haben) folgt der Vulgata „quae loquor"; Donaldson (Jashar 1854) setzt sogar „dum loquor", was an Vitringa's „Verba Hebraice valent dum loquar" erinnert; und mehrere neuere Uebersetzer, z. B. Vater, Justi und Philippson, wie noch Schultz, nehmen, nach Luther's Vorgange, auf das Vav keine Rücksicht und haben „ich will reden".

Rechnen wir die bisher entwickelten Gründe zusammen, so dürfen wir die Unabhängigkeit unserer Stelle von Jes. 1, 2 wol als feststehend betrachten; daß aber unsere Worte Nachbildung anderer Stellen aus den Propheten oder Hagiographen seien, hat meines Wissens noch niemand behauptet. Ob dagegen unser Vers als Vorbild für Ps. 78, 1 gedient hat, kann sich erst herausstellen, wenn

wir in diesem Psalme auch noch weitere Anklänge an unser Lied finden sollten. Da Ps. 78, 1 dem הַאֲזִינָה vor עַמִּי תּוֹרָתִי das gleichwerthige הַטּוּ אָזְנְכֶם vor לְאִמְרֵי־פִי entspricht, muß Deut. 32, 1 wol jedenfalls das Vorbild sein, falls überhaupt ein näheres geschichtliches Verhältniß zwischen beiden Stellen stattfindet; denn das schwächere וְתִשְׁמַע unseres Liedes spricht für seine Unabhängigkeit, und daß diese Form dritte Person fem. gen. ist, also nicht für die stärkere 2. pers. masc. genommen werden kann, wird wegen des sehr seltenen Gebrauchs von ארץ als masc. wol trotz des Schwankens von Bodenheimer nicht leicht bezweifelt werden. Das unserm Liede mit Ps. 78 gemeinsame אִמְרֵי־פִי kann aber ein näheres geschichtliches Verhältniß zwischen beiden Stellen noch nicht beweisen, da diese einfache Formel (vgl. auch Ewald, Lehrbuch, S. 326, Anm. 1) sich öfter findet, z. B. Ps. 19, 15; 54, 4; Spr. 7, 24.

Vs. 2.

In der Wunschform, aber zugleich in der Ueberzeugung von der durch Gott zu bewirkenden Erfüllung seines Wunsches, spricht nun der Dichter den Gedanken aus, daß seine belehrende Rede sich wie befruchtender Regen ergießen möge. Er sagt nicht „Dem Regen gleich will ich meine Rede ausströmen lassen“, sondern im Anschluß an תִּשְׁמַע (Vs. 1) heißt es nur „es möge triefen, träufeln“; die eigene Thätigkeit des Dichters tritt bescheiden zurück hinter dem Bewußtsein, daß alles auf Gottes Segen ankomme. Der Ewige muß dem Sänger die Kraft verleihen, Seine heiligen Gedanken eindringlich auszusprechen; und bei aller unerschütterlichen Gewißheit von der ewigen Wahrheit des Gotteswortes und seiner Segen bringenden Wirksamkeit ziemt es doch dem Propheten, den Erfolg Gott ruhig anheimzustellen. Die Segen bringende Kraft, die der Wahrheit innewohnt, erfahren alle, die sie auf ihr Herz wirken lassen; indem der Dichter nun wünscht, daß sein Lied diese Kraft bewähre, spricht er mittelbar dieselbe seinem Liede zu, und insofern enthält unser Vers die unverkennbare Begründung der Wichtigkeit, welche der Dichter schon Vs. 1 für seine Worte in Anspruch genommen hat. Es erscheint wenig natürlich, wenn noch Coccejus der gewöhnlichen Deutung „stillet, fluat“ gegenüber die Uebersetzung „stillabit, fluet“ urgirt, worin Clericus und Vitringa ihm gefolgt,

andere (z. B. Saadia, Calvin) ihm vorangegangen sind. Die Ausleger, welche den Dichter aussprechen lassen, was sein Lied wirken werde, haben nicht lediglich das berechtigte Interesse im Auge, einen angemessenen Zusammenhang zu gewinnen (Calvin sagt: Foecunditatem ad doctrinae commendationem splendido hoc elogio celebrat), sondern lassen sich auch zum Theil wol durch das Dogma von der Inspiration hier bestimmen. Calvin zeigt dies in den Worten: „Foecunditatem potius quae a Spiritu sancto suggeritur celebrat quam sibi dari postulat; et lectores satis animadvertunt, votum hic minime fuisse tempestivum.“ Schon oben ist gezeigt, wie dem Zusammenhange auch bei unserer Fassung sein Recht geschieht. Die große Bedeutung der Worte aber, die der Dichter jetzt verkündigen will, ihre befruchtende Kraft ist genügend hervorgehoben, wenn wir für יַעֲרֹף und תִּזַּל die Voluntativbedeutung festhalten; und darin liegt gewiß keine Beeinträchtigung der Würde des Dichters, der sich vollständig bewußt ist, die Sache des Herrn zu vertreten. Insoweit nur kann ich mich der Auffassung Calvin's nähern, als ich allerdings in der Voluntativform den Ausdruck des Willens und des Wunsches zusammen beschlossen finde; sowenig manche Uebersetzer bei ihrem „es träufle“ sich klar gemacht haben werden, ob dies in „es möge träufeln“ oder, mit Vater im Anschluß an den von der LXX gewählten modus, in „es soll träufeln“ aufzulösen sei, ebensowenig dürfen wir eine solche scharfe Unterscheidung im Gedanken des Dichters als wirklich vollzogen voraussetzen. Mag aber auch die Beziehung auf den Willen nicht geradezu auszuschließen sein, da der Dichter hier seinen Willen mit dem göttlichen Eins weiß, so können wir doch wol mit Wahrscheinlichkeit die Seite des Wunsches als die im Gemüthe des Redenden vorwiegende betrachten. Vatablus erklärt daher richtig: „Utinam doctrina mea et sermo meus non sit inutilis in vobis.“

Ueber das tertium comparationis gehen die Ansichten hier übrigens auseinander, da die einen es in dem ungehinderten Ergusse und ungestümen Daherfluthen, die andern in dem befruchtenden Wesen finden, welches die Rede des Dichters mit dem Thau und Regen gemein habe. Für die erstere Ansicht macht Philippson geltend, daß einige der vom Dichter gewählten Ausdrücke heftige Regengüsse bezeichneten, welche die Pflanzen zum Theil zerschlügen,

sodaß hier nicht vom Nutzen und Angenehmen des Regens die Rede sei, sondern von dem ungehindert und unaufhaltsam sich ergießenden, niederschmetternden Platzregen; höchstens könne nebenbei auf das Nützliche des Regens angespielt sein. Umgekehrt bemerkt Vitringa: „Metaphora tota respuit imbrem, cum imber magis noceat quam prosit.“ Man könnte für die Ansicht, die im ungehinderten, reichlichen Ergusse den Vergleichungspunkt findet, sich etwa auf den häufigen Uebergang der Bedeutung des Ergießens in die des Redens berufen, vgl. Am. 7, 16; Mich. 2, 6; Ez. 21, 2. 7 und Dietrich, Abhandlungen für semitische Wortforschung, S. 332; aber der Verknüpfung dieser Vorstellungen steht gegenüber der ebenfalls nicht auf die semitischen Sprachen beschränkte Uebergang der Bedeutung des Benetzens in die des Belehrens, vgl. ثرّى, ܐܪܣ naß machen, ܐܪܣ lehren, imbuere, wie der in eine Lehre Eingeweihte *βεβαμμένος* heißt und in der ägyptischen Hieroglyphik nach Horap. 1, 37 die *παιδεία* durch den vom Himmel fallenden Thau dargestellt wird, vgl. Dietrich, Wortforschungen, S. 31. 329; Ed. Böhmer, Zur biblischen Typik (1855), S. 56. Sehen wir nun unsern Vers selber an, so ist da von einem niederschmetternden Platzregen nichts zu lesen. עָרַף *) und נָזַל sind zur Bezeichnung eines ungestümen Daherfluthens zu schwach, vgl. Jes. 45, 8, wo das dem עָרַף verwandte רָעַף neben נָזַל vorkommt; dagegen findet sich עָרַף nur noch Deut. 33, 28, wo es vom Thau steht, wie hier vom erfrischenden Regen. Im zweiten Hemistiche ferner ist עֲלֵי־דֶשֶׁא und עֲלֵי־עֵשֶׂב ebenso entscheidend, wie טַל im ersten; denken wir schon beim Thau an die erquickende Wirkung des Wassers, so nöthigt uns die Erwähnung des jungen Grünes und des Krautes, an den Zweck des Ergießens zu denken, an die befruchtende Kraft des Regens. Für מְטַר mußte nun der Dichter im zweiten Hemistiche synonyme Wörter wählen; er

*) Obgleich Gesenius für עֹרֶף cervix ein Thema עָרַף raufen annimmt und noch Fürst in seinem neuen Handwörterbuch demselben die Bedeutung nicken zugedacht hat, geht doch wol einfacher von der Grundbedeutung „träufeln, herabwallen“ عُرْفٌ juba aus, und hiervon עֹרֶף wie *τράχηλος* von *θρίξ*; vgl. übrigens Dietrich, Wortforschungen, S. 159. 160. 199, und Gesenius, Handwörterbuch, 5. Aufl.

nahm aber aus dem Wortschatze nur solche Ausdrücke heraus, die erquickenden, reichlichen Regen bedeuten, kein Wort wie זֶרֶם. Es handelt sich in unserm Verse nicht sowol um die Art und Weise des Ergusses als vielmehr um den Zweck desselben; daher haben auch die Ausleger fast alle den Vergleichungspunkt immer richtig in dem Erquickenden, Belebenden gefunden, das der göttlichen Wahrheit mit dem Thau und Regen gemein ist. Vitringa dehnt die Vergleichung noch weiter aus und bemerkt z. B., daß beide vom Himmel kommen; doch solche Ausdeutungen sind dem Sinne des Dichters fremd. Das Bild vom erquickenden Thau und befruchtenden Regen liegt dem Morgenländer noch viel näher als uns (vgl. J. D. Mich. bei Lowth, a. a. O., S. 459) und ist auch in der Heiligen Schrift ein sehr beliebtes, vgl. z. B. Jes. 55, 10. 11; Hos. 14, 6; Ps. 133, 3; Spr. 19, 12; Hiob 29, 22. 23.

Gehen wir jetzt zur weitern Begründung des Sinnes noch näher auf die einzelnen Ausdrücke ein, so finden wir weder eine Abhängigkeit zwischen unserm Verse und einer andern Stelle des A. T.*) noch unterliegt derselbe irgend einem textkritischen Bedenken. Die LXX gibt יַעֲרֹף durch προςδοκάσθω, Hieronymus durch concrescat, Onqelos durch יְבַסַּם suavis sit; aber der Syrer (ܢܢܛܦ), beide Araber und Graeca Ven. (σταξάτω) haben das einzig Richtige. Zur Erklärung des προςδοκάσθω bedarf es nicht der von Venema vorgeschlagenen unglücklichen Aenderung in προςδεχέσθω, vielmehr geht der Begriff der Erwartung (vgl. Geddes, Rosenmüller) von dem Vorstrecken des Nackens aus, wonach schon Schultens عَرَفَ (erkennen, völlig einsehen) passend erklärt hat. Das concrescat des Hieronymus läßt sich vergleichen mit عرف XII crassa et convoluta fuit (palma), عُرْفٌ coacervatae arenae, oder غَرِيفَةٌ

*) Wenn A. Th. Hartmann in den historisch-kritischen Forschungen über die fünf Bücher Mose's S. 559 zum Beweise, daß der Anordner des Buches der Richter den Pentateuch in seinem ganzen Umfange gekannt habe, das Deboralied anführt, so ist das so verkehrt wie möglich; doch ist's wol nur ein Druckfehler, daß er Richt. 5, 4 auf Deut. 32, 2 zurückblicken läßt, statt auf Deut. 33, 2. Nichtsdestoweniger hat Hengstenberg (Authentie des Pentateuches, II, S. 28) die Bemerkung Hartmann's wörtlich wieder vorgebracht.

silva densa et perplexa, sowie יִבְסַם mit عَرِقَ odoribus fragravit. Jedenfalls ist die Annahme des Grotius, Onqelos habe יַעֲרֹב gelesen, durchaus überflüssig, da der Chaldäer für עָרַף leicht den Sinn von עָרַב entlehnen konnte. Uebrigens ist sowol עָרַף (רָעַף) als נזל ein rein dichterisches Wort.

Dasselbe gilt von לֶקַח, das nur hier im Pentateuch vorkommt. Wenn Hartmann (a. a. O., S. 660) daraus auf exilische Abfassung schloß, so wurde er von Welte (Nachmosaisches u. s. w., S. 10) leicht widerlegt, vgl. Jes. 29, 24 und Spr. 16, 21. 23. Das Wort bedeutet eigentlich das Annehmen, Lernen, vgl. Spr. 1, 5; 9, 9, dann in passivem Sinne, das, was angenommen wird, Lehre, wie Onqelos es hier durch אוּלְפָן gibt. Wir bedürfen nicht der Annahme von Fürst, daß לֶקַח lernen von der Bedtg. „sich mit etwas vertraut machen, sich anschließen“ (wie arabisch لَحَكَ und لَحِقَ) ausgegangen sei, da zahlreiche Analogien für die gewöhnliche Ableitung sprechen, z. B. קַבָּלָה, ࠒࠁࠅࠋࠄ doctrina von קִבֵּל, ࠒࠁࠋ accepit; malt. laqcha lex etc., vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 761 und von früheren Carpzov, Apparatus hist. crit. Antiquitatum (Frankfurt und Leipzig 1748), S. 44. 319. Ainsworth und Schultz (ebenso Volck) finden in לֶקַח Würde und Werth des Wortes Moses angedeutet, daß es nicht ein selbsterdachtes, sondern vom Herrn selbst überkommenes sei; mit Recht verwirft schon Clericus solche etymologisirende Erklärung, die den wirklichen Sprachgebrauch nicht für sich hat und dem Zusammenhang fremd ist, vgl. Hirzel zu Hiob 11, 4. — אִמְרָה findet sich auch Deut. 33, 9, ist aber überhaupt nicht selten, vgl. Gen. 4, 23; Ps. 18, 31; Jes. 29, 4.

Gehen wir jetzt zum zweiten Hemistiche über, so fällt zunächst das Fehlen des Artikels bei der Vergleichungspartikel auf; ich zweifle nicht, daß die Punktatoren hier das Richtige getroffen haben und durch Rücksicht auf den Rhythmus geleitet wurden. Vgl. für den Bau unsers Verses, der sich durch Ebenmäßigkeit der Glieder bis ins einzelne hinein und durch Gleichklang auszeichnet, auch Lowth, S. 132. Was aber die beiden zur Bezeichnung des Regens gebrauchten Ausdrücke betrifft, das nur hier vorkommende שְׂעִירִם und das noch Jer. 3, 3; 14, 22; Mich. 5, 6; Ps. 65, 11 und 72, 6 stehende רְבִיבִים, so schwanken die Ausleger sehr, ob sie schwachen oder starken

Regen bedeuten. Clericus bemerkt unter Berufung auf Theophrast und Plinius: „Nascenti herbulae copiosiores imbres conducunt, adultiori minores, quia majoribus sternitur et putrefit;" indeß solche peinliche Rücksicht auf die Naturgeschichte dürfen wir beim Dichter nicht suchen. Der erstere Ausdruck bezeichnet den Regen, sofern er rasch, stürmisch fällt, vgl. שְׂעָרָה procella und englisch showers, wird also in der Regel, wie unser Gewitterschauer, von einem heftigern, aber nur kurz dauernden Regen gebraucht worden sein, LXX *ὄμβρος*, Hieronymus imber, Onqelos רוּחֵי מִטְרָא, sodaß Clericus sich mit Recht gegen die hebräischen und christlichen Ausleger erklärt, qui „tenuem pluviam vertunt ex conjectura"*); der andere Ausdruck, entsprechend رَبَّبٌ aqua copiosa, geht nicht auf die Qualität, dagegen aber auf die Quantität und bezeichnet reichlichen, anhaltenden Regenguß, LXX *νιφετός*, Hieronymus stillae, besser Onqelos רְסִיסֵי מַלְקוֹשָׁא. Es liegt in der Natur der Sache, daß beide Wörter je nach dem Zusammenhange in stärkerm oder schwächerm Sinne gebraucht werden können, wie auch die vielfach voneinander abweichenden Ausdrücke der alten Uebersetzer zeigen, auf die ich aber nicht weiter eingehe. Da nämlich beide Wörter an unserer Stelle den befruchtenden Regen bedeuten, ist die ohnehin nicht sicher zu entscheidende Frage, ob der eine oder der andere Ausdruck der stärkere sei, eine ziemlich müßige. — Daß wir Mich. 5, 6 in כִּרְבִיבִים עֲלֵי־עֵשֶׂב den Schluß unsers Verses finden, beweist noch keinen geschichtlichen Zusammenhang beider Stellen; dagegen lege ich Gewicht auf Jer. 3, 3, weil wir noch weitere Berührungen zwischen diesem Ausspruch (Jer. 2, 1 — 3, 5) und unserm Liede finden werden.

Die Frucht, welche unser Dichter von seinen Worten seitens der empfänglichen Gemüther erwartet, ist bußfertige Bekehrung und Anerkennung der Größe und Treue Gottes, kurz die Erreichung alles dessen, war wir als den Zweck unseres Liedes erkennen. Die Felsen, bemerkt Calvin treffend, können auch durch „largissima pluvia" nicht fruchtbar gemacht werden; „quare Moses si doctrina

*) Noch Rosenmüller stimmt der Bibel von J. H. Michaelis (1720) bei, wo es heißt: „שְׂעִירִים stillae. Pluvia stillis frequentibus ac tenuibus, quae dum cadens respicitur, capillorum speciem oculis objicit." Vgl. Dietrich, Wortforschungen, S. 126, über die Wurzel.

hujus cantici inutilis effluat, oblique culpam rejicit in Israelitas." Luther (in seiner Auslegung über das Lied Mose, die durch Just. Jonas verdeutscht 1532 zu Wittenberg erschien, bei Walch, III, 2740—2779) geht indeß, wenn er sich für die Vergleichung der Zuhörer mit dem Gras und Kraut auf Jes. 40, 6 beruft, sicher über die Grenzen der Auslegung hinaus.

Vs. 3.

כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא] Begründung des Vorhergehenden: „dies Lied ist so wichtig, kann so segensreiche Frucht schaffen, weil es des Ewigen Namen verkündet." Merkwürdig ist die Verschiedenheit der Auffassungen, welche die einfachen Worte unseres Verses schon früh erfahren haben, vgl. LXX ὅτι ἐκάλεσα, Hieronymus quia invocabo, Chald. quando oro. Die Ausleger, die wie Vater und Justi meinen, כִּי stehe hier, wie es häufig vorkomme, als bloßes Flickwort und brauche gar nicht übersetzt zu werden, verfahren willkürlich, vgl. Ewald, §. 310[c]. Läßt man mit Onqelos und Raschi כִּי als quando den Vordersatz einleiten, so gewährt das zweite Hemistich als Nachsatz einen sehr matten Sinn; auch Calvin (Quia nomen Jehovae invocabo, date magnitudinem Deo nostro) gewinnt keinen passenden Nachsatz trotz der Behauptung, die invocatio sei hier soviel als professio Dei. כִּי ist daher einfach begründend, wie es in unserm Liede ja oft steht.

Das Rufen wird noch von Ewald als Anrufen gefaßt; freilich braucht man, um diesen Sinn zu gewinnen, nicht mit dem samaritanischen Text בְּשֵׁם zu lesen, obgleich קָרָא בְשֵׁם die eigentliche Formel dafür ist. Die vollere Formel „mit dem Namen rufen" ist die weitaus gebräuchlichere und steht nicht nur vom Anrufen und Preisen des Namens des Ewigen durch die Menschen, sondern auch von Gott selbst, wo er seinen Namen ausruft (Ex. 33, 19) oder jemanden namentlich beruft (Ex. 31, 2; 35, 30; Jes. 45, 3. 4). Wesentlich denselben Sinn gibt קרא mit bloßem Accusativ; und das erklärt sich daraus, daß das Zeitwort keineswegs mit dem בְּ, daß ich so sage, zu einem neuen Begriffe zusammenschmilzt, vielmehr das בְּ immer zu שֵׁם gehört*)

*) Noch Ewald (§. 282[b]) führt an „קְרָאתִי בוֹ, ich rief ihn an", aber es möchte schwer sein, eine Belegstelle dafür beizubringen, da die Ansicht,

und קרא überall den Sinn rufen behält. So bedeutet Jes. 12, 4 קִרְאוּ בִשְׁמוֹ (rufet mit Seinem Namen), entsprechend dem voranstehenden הוֹדוּ לַיהוָה, nur eine Aufforderung zum Preisen, nicht zum Anrufen, vgl. Ps. 105, 1; in einem passenden Zusammenhange würde aber, wie Jes. 43, 1 zeigt, קִרְאוּ בִשְׁמוֹ heißen „berufet ihn namentlich", während gewöhnlich die Formel (vgl. z. B. Jer. 10, 25) vom Anrufen Gottes steht, dies aber nur kraft des Zusammenhangs. Wenn der Mensch Gott ruft, so wird dieses Rufen dem Sinne nach leicht ein Anrufen Gottes, vgl. Jes. 43, 22, wo der Ewige zu Jakob spricht „aber du hast mich nicht angerufen" וְלֹא־אֹתִי קָרָאתָ; so steht קרא öfter mit folgendem יהוה, z. B. Ps. 18, 7 (für אלהים, vgl. Ps. 14, 4; 53, 5). Außer unserer Stelle finden wir nur zweimal, wo von einem Rufen Gottes durch Menschen die Rede ist, den Accusativ שֵׁם; Ps. 99, 6 steht בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ und KL. 3, 55 קָרָאתִי שִׁמְךָ. An diesen Stellen ist offenbar von einem Anrufen des Ewigen die Rede; mit Sicherheit nöthigen sie uns nicht zur Annahme, der Name werde hier angerufen; aber mit Wahrscheinlichkeit läßt sich doch behaupten, daß שֵׁם יהוה hier bei קרא, wie bei manchen andern Zeitwörtern, z. B. אהב, ידע (vgl. Hupfeld zu Ps. 5, 12), ziemlich im Sinne von יהוה selbst gebraucht sei. Die Ausleger, die Deut. 32, 3 ein Anrufen des Namens des Ewigen finden, können also zwei Stellen für ihre Deutung anführen; aber diese, soviel wir wissen, späte Redeweise findet bei unserm Dichter keine Anwendung, der es, nach der richtigen Bemerkung von Houbigant, im ganzen Liede nicht mit der Anrufung, sondern nur mit der Verherrlichung Gottes zu thun hat. Daß aber der Dichter,

---

קרא sq. ב heiße ohne weiteres invocare, ein Irrthum ist. Soviel ich nämlich weiß, findet sich ב mit einem suff. oder einem Gottesnamen niemals nach קרא, ohne daß das dazwischenstehende שֵׁם die Bedeutung des Anrufens vermittelte. Wenn es also z. B. von Abram Gen. 12, 8 heißt: וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה, so ist das aufzulösen und er rief mit dem Namen des Ewigen, d. h. er rief den Ewigen mit Seinem Namen, etwa gleich ויקרא את־יהוה בשמו (vgl. Jes. 45, 4). Die Formel handelt daher auch, wenigstens wenn wir auf den ursprünglichen Sinn sehen, wol nicht von einem Anrufen des Namens Gottes, wie wir gewöhnlich übersetzen, sondern von einem Anrufen Gottes selbst, das durch das Ausrufen des Namens geschieht.

„wie es sich zu Anfange jeder längern, ernsten, menschlichen Rede ziemt, mit der Anrufung und dem Lobe Gottes zu beginnen" (Ewald), nur so einleitungsweise Gott anrufe, etwa wie die griechischen Sänger*) die Muse anrufen, entbehrt nicht nur, wie Schultz richtig einwendet, der nöthigen Analogie, sondern paßt auch nicht in den Zusammenhang. Das auch von Ewald richtig mit denn übersetzte כִּי muß, um Vss. 1. 2 begründen zu können, den gewichtigen Gedanken einführen, daß der Dichter sein ganzes Lied zur Verkündigung des Namens Gottes bestimmt habe. So faßt z. B. Vitringa אֶקְרָא richtig als proclamabo, und Luther übersetzt treffend „Denn ich will den Namen des Herrn preisen", während er in den sieben Ausgaben des Pentateuchs von 1523—28 „anrufen" hatte. Das Ausrufen, Verkünden (vgl. Jer. 7, 2; 19, 2) nimmt ja in diesem Zusammenhange von selber den Sinn des Preisens an, und zwar noch leichter als dies Jes. 12, 4 die andere Formel thut.

Nur darin stimme ich Luther nicht bei, daß er das nachdrücklich voranstehende שֵׁם יהוה nicht genug hervorhebt (Sinn: es handelt sich bei meinem Liede um nichts geringeres als um des Ewigen Ehre) und daß er den Gottesnamen יהוה unübersetzt läßt. Das bei den Evangelischen Frankreichs schon längst kirchlich gewordene l'Éternel wird sich wol auch bei uns als „der Ewige" allmählig einbürgern. Trotz des Versuches Hölemann's (Bibelstudien, 1859) ist die Aussprache Jehovah nicht mehr zu halten; und wenngleich diese falsche Aussprache aus dem liturgischen Gebrauche so wenig schwinden kann, als unser Volk jemals Jarden für Jordan sagen wird, so ist doch die Scheu, beim Lesen des Hebräischen die Unform Jehovah zu verlassen, schon ziemlich verschwunden. Wir besitzen nun aber kein Recht, יהוה nach der von uns für richtig gehaltenen Aussprache in die Uebersetzung aufzunehmen; denn, ganz abgesehen von den Gründen, die für wirkliche Uebersetzung dieses Gottesnamens sprechen, wir haben über die ursprüngliche Aussprache von יהוה bisher nur Vermuthungen. Kürzlich ist aus rhythmischen Gründen die dreisilbige Aussprache von Delitzsch (Psalmen, I, S. VIII. IX.) erneuert worden; wie dem Clericus (s. z. Ex. 3, 15) Jahavoh

*) Schon Malvenda (Poli Synopsis) bemerkte: „Invocatio numinum poetis familiaris. Ab Jove Musarum primordia, Aratus."

gefiel*), so findet Delitzsch in Jáhǟwâh den Schlüssel zum Verständniß des Psalmenrhythmus. Aber einen schwächern Grund als diesen rhythmischen hätte Delitzsch wol nicht anführen können. Was sollen wir mit einem Amphimacer, wo überhaupt, wie ja Delitzsch selber nicht leugnet, von Versfüßen keine Rede sein kann? Der hebräische Rhythmus entsteht ja (vgl. Peters, DMZ, 1857, S. 533 fg.) lediglich durch die in buntester Mannigfaltigkeit aufeinander folgenden sogenannten Wortfüße, so daß da unmöglich ein sicherer Anhalt gegeben sein kann, um die uns unbekannte Aussprache eines Wortes zu bestimmen. Ebenso vergeblich erklärt Delitzsch die zweisilbige (Hupfeld läßt die dreisilbige zu, vgl. Die Quellen der Genesis u. s. w., 1853, S. 6, Anm. und Psalmen III, S. 204) Aussprache Jahweh für „ungrammatisch"; es handelt sich ja nicht darum, wie die Punktatoren יהוה vielleicht ausgesprochen haben würden, sondern welches die wahrscheinlichste ursprüngliche Aussprache des vormosaischen Wortes ist**). Dagegen betrachte ich es allerdings als eine noch offene Frage, ob יהוה auf eh oder ah ausgelautet habe; Ewald (10. Jahrbuch, S. 199) scheint die Aussprache Jahvah noch nicht genügend widerlegt zu haben, vgl. Delitzsch, Psalmen II, S. 513. Gerade diese Ungewißheit über die ursprüngliche Aussprache von יהוה, die möglicherweise immer bestehen wird, drängt um so mehr zur wirklichen Uebersetzung; und da ist „der Ewige" das einzige deutsche Wort, das den Begriff ziemlich genügend wiedergibt. Doch ich kann hier auf Aussprache, Sinn und Uebersetzung von יהוה nicht näher eingehen; vgl. die klare Auseinandersetzung von Knobel zu Ex. 3, 14.

הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ׃] LXX *δότε μεγαλωσύνην*, Hieronymus date magnificentiam. Luther's schließliche Uebersetzung „Gebt unserm Gott allein die Ehre" trifft den Sinn nicht so gut wie die frühere „Laßt unserm Gott die Herrlichkeit". Unsere Worte stehen

---

*) Er sagt cum plurimis Eruditis, und ist von der Richtigkeit dieser Aussprache überzeugt „cum aliis rationibus, tum *ὁμοιοτελεύτοις*"; vgl. seine Notulae in canticum Mosis metrice descriptum zu Vs. 10.

**) Auf den „grammatischen" Standpunkt stellt sich auch Fürst in seinem Handwörterbuch mit der Behauptung, daß יַהְוֶה oder יַהֲוֶה die hebräische Aussprache sei, יַהְוָה oder יַהֲוָה die allgemein semitische.

keineswegs abgerissen da, als wären sie ein wörtliches Citat „aus einem ältern Liede, welches damals vielbekannt sein mußte“ (Ewald); möglich ist's natürlich, daß die einfachen drei Wörter dem Dichter beim Lesen oder Hören schon einmal vorgekommen waren; aber beweisen läßt sich das aus der Art unseres Zusammenhangs keineswegs. Hier ist weder wie Jer. 4, 2 und Marc. 4, 12 ein älterer Ausspruch in die Rede hineinverwebt, noch wie Jer. 33, 11 eine stehende liturgische Formel angewandt; vielmehr schließt der Dichter an die Erklärung, daß er Gottes Namen (d. h. seine Gerechtigkeit, Treue u. s. w.; Vater's Uebersetzung „Ruhm“ ist zu enge) verkünden wolle, unmittelbar die Aufforderung an die Hörer an, daß sie Gottes Größe anerkennen sollen. Unser Vers gibt die Absicht des Dichters in doppelter Weise an, einmal, daß er sich Gottes Verherrlichung zum Gegenstande seines Liedes wählen, zum andern, daß er damit einen wirklichen Erfolg bei seinen Zuhörern erreichen will. So bildet Vs. 3, da die Ausführung dieser Absicht von Vs. 4 an geschieht, nicht nur einen passenden Uebergang zum Folgenden, sondern ebenso sehr einen guten Abschluß der Einleitung; und Vatablus sagt mit Recht: „Hic est finis praefationis.“

Schwerlich schon Saadia, wie Bodenheimer vermuthet, wol aber Aben-Esra hat die Anrede in הָבוּ auf Himmel und Erde bezogen, unter Berufung auf Ps. 19, 2, was offenbar falsch ist. הָבוּ (vgl. über die bei Schultz הָבוּ punktirte Form Hupfeld, Ps. II, S. 123, und Ewald, §. 227[a]) steht wie Ps. 29, wo es Vs. 1 heißt: הבו ליהוה כבוד und Vs. 2 הבו ליהוה כבוד שמו, vgl. Ps. 96, 7. 8. Hier in Verbindung mit גֹּדֶל (vgl. 3, 24) ist es: gestehet Größe zu, gleichsam dieselbe bewilligend, nicht vorenthaltend; erkennet Gottes Größe, Erhabenheit an. Wir dürfen daher mit Ewald frei übersetzen: „Gebet Ehre unserm Gotte“; aber durchaus gegen Wortstellung und Sinn ist die gewöhnliche Uebersetzung: „Gebt unserm Gott die Ehre“, die durch Einsetzung des Luther'schen „allein“ nicht gewinnt. Freilich liegt schon in dieser Aufforderung eine polemische Beziehung auf das thatsächliche Verhalten der Zuhörer; jedoch gibt sich in den Worten nicht der Gegensatz zwischen „unserm Gotte“ und den Götzen (so auch Vatablus) zu erkennen, sondern der Gegensatz der Verunehrung und Geringschätzung Gottes zur Anerkennung seiner trotz der Verkennung des Volkes immer erwiesenen

wirklichen Größe und Herrlichkeit. Daß diese Anerkennung nicht nur durch Worte, sondern auch durch Thaten sich erweisen soll, zeigt der Gebrauch der verwandten (vgl. Deut. 5, 21) Formel נָתַן כָּבוֹד, vgl. 1 Sam. 6, 5; Spr. 26, 8, nur daß an unserer Stelle der vollere Sinn von Jer. 13, 16 stattfindet.

Unser Lied ist reich an verschiedenen Gottesnamen; abgesehen von dem häufigen צוּר (s. z. Vs. 4) und von עֶלְיוֹן Vs. 8, haben wir יהוה achtmal, Vss. 3. 6. 9. 12. 19. 27. 30. 36; אֵל viermal, Vss. 4. 12. 18. 21; אֱלֹהִים viermal, Vss. 3. 17. 37. 39 und אֱלוֹהַּ zweimal, Vss. 15. 17. Die drei letztern Wörter dienen jedoch nur an der ersten Stelle, wo sie vorkommen, zur Bezeichnung des wahren Gottes, an den übrigen ist damit der Name der falschen Götter verstanden oder umschrieben.

Im zweiten Abschnitte (Vss. 4—7) werden wir sofort mitten in den Gegenstand des Liedes hineinversetzt: der Dichter stellt dem untadeligen Thun und Wesen Gottes die Schlechtigkeit und Verkehrtheit des Volks gegenüber und stützt den Vorwurf der Undankbarkeit und Thorheit durch den Hinweis auf die Gründung und die ganze alte Geschichte des Volks.

Vs. 4. Des Felsen Thun, es ist unsträflich,
denn alle seine Wege sind Recht.
Ein Gott der Treue und ohne Falsch,
gerecht und rechtschaffen ist er.

Vs. 5. Schlecht handelte gegen ihn (nicht seine Kinder,
Schandflecken sind sie)
Ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.

Vs. 6. Dem Ewigen wollt ihr also vergelten?
du thörichtes und unweises Volk!
Ist Er nicht dein Vater, der dich schuf,
nicht Er es, der dich machte und bereitete?

Vs. 7. Gedenke an die Tage der Urzeit,
achtet auf die Jahre der fernvergangenen Geschlechter!
Frage deinen Vater, daß er dir's kund thue,
deine Greise, daß sie dir's sagen.

Vs. 4.

צוּר steht Vs. 13 im eigentlichen Sinne; hier ist es, wie Vss. 15. 18. 30. 31. 37 Bezeichnung Gottes, der wegen des Schutzes, der Zuflucht, die er gewährt, wegen seiner Unveränderlichkeit und unerschütterlichen Festigkeit leicht mit dem Felsen verglichen werden kann. Dies aus der Natur gewählte Bild ist so einfach und zugleich so treffend, daß es sehr gewagt erscheint, wenn Ewald den Ausdruck Felsen für Gott schlechthin nur aus dem großen Vorgange der damals schon alten und heiligen Lieder David's erklärlich findet und geradezu die Behauptung aufstellt, nur bei David sei dieser Ausdruck ursprünglich. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß nach Bunsen's Bemerkung (Bibelurkunden, I, 563) in dem Vertrage von Ramses II. mit den Hethitern (Kheta) der Gott dieses Volks mit dem kennzeichnenden Symbole des Steins erscheine; aber von entscheidender Wichtigkeit sind Eigennamen aus der mosaischen Zeit, auf welche schon Baumgarten mit vollem Rechte hingewiesen hat, wie פְּדָהצוּר Num. 1, 10, was nach Ewald's (§. 273[d]) treffender Bemerkung „etwa soviel ist als פְּדַהְאֵל Gotterlöst Num. 34, 28"; vgl. ferner אֱלִיצוּר Num. 1, 5, צוּרִיאֵל Num. 3, 35 und צוּרִישַׁדָּי Num. 1, 6; 2, 12. Nur sofern nachdavidische Abfassung unseres Liedes feststeht, haben wir ein Recht, für die häufige Anwendung von צוּר seitens unseres Dichters die Thatsache in Rechnung zu bringen, daß dies allerdings ein Lieblingsausdruck jenes königlichen Sängers ist, vgl. z. B. 2 Sam. 22, wo Vs. 2 יהוה סלעי steht, Vs. 3 אלהי צורי אחסה־בו (Deut. 32, 37 heißt es צור חסיו בו) neben מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי; Vs. 32 wechselt צור mit אל, und Vs. 47 findet sich außer צורי auch צור ישעי (Deut. 32, 15 צור ישעתו); 2 Sam. 23, 3 heißt Gott צור ישראל u. s. w. Wol um das decorum zu wahren, vermeiden die alten Uebersetzer (nur die späte Gr. Ven. hat ὁ λίθος) die wörtliche Wiedergabe dieser Bezeichnung Gottes; so hat die LXX 1 Sam. 2, 2 (אין צור כאלהינו,

vgl. Deut. 32, 31 (לא כצורנו צורם) δίκαιος, Hieronymus fortis; 2 Sam. 22, 32 κτίστης, Hieronymus fortis, gewöhnlich aber θεός. So an unserer Stelle, wo Theodotion πλάστης hat*), Hieronymus Deus, Onqelos תַּקִּיפָא fortis, ebenso der Syrer, der das Wort, wie Saadia sein الخلق, zum vorhergehenden Verse zieht, was Bodenheimer übersehen hat. Ganz verkehrt will nun Dathe hier und Vs. 18 צור als creator fassen „ex significatione verbi צור formandi", wozu sich auch Geddes hat verleiten lassen, und noch unglücklicher sind die von Vater aus dem Arabischen vorgeschlagenen Ableitungen. Mit demselben Recht beweist Maimonides (Mor. Neb. Pars I, Cap. 16, edid. Buxtorf fil.) aus Jes. 51, 1, Gott heiße צור, quia est principium et causa efficiens omnium rerum extra ipsum. Schon Clericus hat sich treffend gegen die Erklärung Schöpfer ausgesprochen. — Ueber das groß geschriebene צ vgl. Clericus und J. H. Michaelis, wonach die Masora Jes. 56, 10 und zu Anfang der Genesis und Chronik unsere Stelle nicht mit aufführt und Menahem de Lonzano hier das gewöhnliche צ haben will, welches sich auch in manchen Ausgaben findet; jedenfalls ist hier ein kritischer Grund für die litera majuscula nicht abzusehen, eher ein kalligraphischer, wofür der Anfang eines neuen Abschnitts spricht. Vgl. übrigens unten zu Vs. 6.

Nach dem Vorgange des Syrers und Saadia's ziehen noch manche Neuere הצור als Dativ zu Vs. 3, z. B. Vater, de Wette, Ewald; ja der letztere faßt sogar אל אמונה noch als Dativ, was zwar folgerichtig, aber bei der weiten Entfernung des ל unnatürlich ist. Bei weitem die meisten Ausleger lassen mit Vs. 4 etwas Neues beginnen; dafür spricht nicht nur der Zusammenhang mit dem Vorigen, wodurch die Einleitung abgeschlossen wird, und mit dem Folgenden (vgl. das parallele אל אמונה), sondern auch die verwandte Stelle 2 Sam. 22, 31 האל תמים דרכו, wo de Wette richtig einen Nomin. absol. annimmt und der Artikel nicht die Apposition zu dem kurz vorher stehenden אלהי anzeigt, vielmehr אל näher als den wahren Gott bestimmt. So ist in unserm Verse אל durch das Attribut אמונה näher bestimmt (ein Gott der Treue), und Calvin's

*) Wir verdanken diese Bemerkung dem A. Masius, der sie aus seiner hexaplarisch-syrischen Handschrift geschöpft hat (Dathe, Dissert., S. 204).

Erklärung (Deus est veritas) wird mit Recht von den Auslegern verworfen, obgleich sie magis emphatica ist und durch מִשְׁפָּט scheinbar empfohlen wird. — Als unsträflich (תָּמִים heißt was ohne Fehl ist, vgl. מוּם Vs. 5), untadelig bezeichnet der Dichter das Thun Gottes. פֹּעַל ist hier nicht, wie z. B. Jes. 1, 31, als Werk zu nehmen; von der Vollkommenheit der Schöpfung ist in diesem Zusammenhang keine Rede, und unsere Stelle hat nichts zu thun mit Gen. 1, 31, womit Maimonides (Mor. Neb. III, 25) sie zusammenbringt, um Anfang und Schluß des Gesetzes dasselbe aussagen zu lassen. Vielmehr bezeichnet פּעל das Wirken Gottes in seiner Weltregierung; was in der Gestaltung der Schicksale der Völker von Gott ausgeht, ist untadelig. Es läßt sich daher auch mit der concreten Fassung (LXX τὰ ἔργα αὐτοῦ, ebenso Hieronymus, Luther) der richtige Sinn verbinden. Zu enge ist die Erklärung von Oleaster und Corn. a Lapide „implevit quod promiserat patribus“.

In den drei letzten Stichen unseres Verses wird Gottes Gerechtigkeit und Treue nun noch stärker hervorgehoben, und zwar mit polemischer Beziehung auf das Volk, das Gott diese Eigenschaften abstreitet, dem aber die gerade entgegengesetzten Eigenschaften der Reihe nach zukommen. Calvin bemerkt gut: „Qui generaliter, non hypothetice accipiunt has sententias, non modo sensum obscurant, sed vim quoque doctrinae enervant. Videmus quotquot elogiis Deus hic ornatur, totidem ignominiae notas inuri populo.“ Das Versglied כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט ist ziemlich lose mit dem ersten verbunden, sodaß LXX καί, Hieronymus et für כִּי hat. Calvin bemerkt: „Opera et viae synonyma sunt. Imo hoc secundum membrum est confirmatio superioris.“ Wir können indeß כִּי recht wohl als begründend festhalten: was Gott ins Werk setzt ist untadelig, weil seine Mittel und Wege Recht sind. Zu דֶּרֶךְ vgl. Hupfeld, Psalmen I, S. 14. Unrichtig haben manche*) מִשְׁפָּט als judicium genommen, wie es Vs. 41 steht von der Handhabung des Rechts; hier bezeichnet es das Recht, vgl. z. B. Gen. 18, 19 לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט, und dient zur nachdrücklichen Umschreibung des Adjectivs

*) Auch Luther hatte in den ersten Pentateuchausgaben Gerichte aus der Vulg. beibehalten.

rectus, wie Ex. 17, 12; Ps. 25, 10; 90, 12 das Substantiv für das Adjectiv steht, vgl. viele Beispiele dafür in der Noldischen Concordanz, edid. *Tympe* (1734), S. 754, Nr. 176, besonders aber Ewald, §. 296[b]. — Zum Versgliede אל אמונה ואין עול ist wol das verbum substantivum zu ergänzen, wie bei den zwei ersten Stichen, oder das am Ende stehende הוא wirkt schon ein; denn wir haben wahrscheinlich (mit Nold, Concordanz, S. 22) so aufzulösen: „Deus fidei et carentiae iniquitatis est."*) Vgl. zu אמונה Kp. 7, 9; Vs. 20 steht dafür das seltnere אֵמֻן, das in der Einzahl außer unserm Liede nicht vorkommt. Der Begriff der Treue ist unserm Zusammenhang wol angemessener (vgl. Vs. 20) als der ebenfalls im hebräischen Worte liegende Begriff der Wahrhaftigkeit. Ueber ואין vgl. Dietrich zur hebräischen Grammatik, S. 260 fg., Ewald, §. 286[g] und unten Vss. 12. 28. 39. Die Bedeutung von עָוֶל (vgl. Jer. 2, 5; Hiob 34, 10) erklärt sich aus der Wurzel als krummes Wesen, Falschheit, das Gegentheil von ישר (vgl. Hiob 33, 27) Geradheit, Rechtschaffenheit, vgl. auch zur Erläuterung von צדיק (Ewald, §. 287[f]) und יָשָׁר (Vs. 15) Hupfeld, Psalmen I, S. 4 fg.

Bevor ich nun auf den schwierigen fünften Vers eingehe, will ich noch eine Probe aus dem jerusalemischen Targum anführen, um zu zeigen, was die spätern Juden in dem vierten Verse gefunden haben. Die Stelle heißt nach der Londoner Polyglotte: „Dixit Moses propheta: Quando ascendi in excelsum, vidi ibi Dominum omnium seculorum Dominum dividentem diem in quatuor partes: tribus horis occupabatur in lege, tribus horis occupabatur in judicio, et tribus horis occupabatur gubernans mundum, et tribus horis conjungebat virum cum muliere. Fortis cujus opera sunt perfecta, quoniam omnes viae ipsius sunt judicia veritatis; Deus fidelis et verax, et non est coram eo mendacium, justus et verax in judicio est."

Vs. 5.

Daß hier im Gegensatze zu der göttlichen Gerechtigkeit von des Volks Israel Verkehrtheit die Rede ist, liegt auf der Hand; aber die Auffassungen gehen im Einzelnen sehr weit auseinander hinsichtlich

*) Eine andere sprachlich zulässige Erklärung gibt Hupfeld, Ps. II, S. 186.

des ersten Hemistichs שִׁחֵת לוֹ לֹא בָּנָיו מוּמָם; ja manche setzen, wie es scheint, einen andern Text voraus, sodaß wir zuerst die Richtigkeit unserer Consonanten prüfen müssen. Der samaritanische Text*) lautet שחתו לא לו בני מום, womit die LXX (ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητά) vollständig übereinstimmt. J. B. de Rossi (Var. Lect. vol. IV, App. S. 226) bringt nur Folgendes bei: „Cod. meus 950 hispan. primo שחת לא לו ב׳; Kenn. 487, qui habet לו לא sup. ras., videtur hanc lectionem ex prima manu habuisse.“ Was also die Handschriften an Abweichung bieten, ist nicht der Rede werth; sind aber die alten Uebersetzungen hier der Art, daß wir danach den Text ändern dürfen? Clericus billigt die Lesart des samaritanischen Textes und übersetzt: „Corruperunt se, ejus non sunt filii homines maculosi, perversa et prava aetas.“ Houbigant nimmt dieselbe Lesart an, und seine Erklärung (Corrupti sunt, non jam sunt ejus filii, maculam susceperunt) stimmt auch darin mit Clericus, daß aus dem בני, welches mit מום das Adjectiv maculosi bildet, ein בנים für לו לא herausgenommen zu werden scheint. Für diese Lesart hat sich schließlich auch Dathe (Pentateuchus, 1791) günstig ausgesprochen und in der Note übersetzt „peccaverunt, non sunt ejus, filii maculae“, während er in der Uebersetzung die 1769 in der Dissertatio vertheidigte Deutung von Lowth (Corrupit illi filios, non jam suos, ipsorum protervitas) ruhig beibehält. Auch der Syrer hat die Negation vor dem Dativ und ebenso Onqelos, nämlich ܚܒܠܘ ܘܠܐ ܠܗ ܒܢܝܐ ܕܡܘܡܐ, חבילו להון לא ליה ב׳; wahrscheinlich schlägt dabei der Begriff des corrumpere (für das Jes. 1, 4 stehende בנים משחיתים hat der Chaldäer וחבילו אורחתהון et corruperunt vias suas) um in den des nocere, vgl. Targum Hierosol. חבילו בניא עובדיהון ולא קדמוי מחבלין אלא להון, was Rosenmüller übersetzt: „Corruperunt filii opera sua, verum non illi (Deo) corruperunt (nocuerunt), sed sibi.“ Dagegen haben Aquila und Symmachus die Negation nach dem Dativ, sodaß die obigen Uebersetzer sich die ja auch sonst vorkommende Verwechselung der gleichlautenden Wörtchen erlaubt zu haben scheinen; für die Richtigkeit von לו לא zeugt auch

---

*) Doch haben zwei samaritanische Handschriften nach Vater's Angabe den Singular שחת.

die Uebersetzung des Hieronymus (vgl. Anhang II): „Peccaverunt ei non filii ejus in sordibus, generatio prava atque perversa.“ Diese verschiedenen Uebersetzungen sind uns nur als alte Versuche, den überlieferten Text zu erklären, von Belang; denn eine Textänderung läßt sich darauf nicht gründen. Wir sehen, daß die alten Uebersetzer sämmtlich als Subject von שִׁחֵת das Volk annehmen und לוֹ auf Gott beziehen, sowie daß die meisten den jetzigen Accenten entsprechen durch enge Verbindung der Negation mit dem Dativ, indem sie den Gegensatz andeuten zwischen der Nichtbetheiligung Gottes bei dem Verderben und dem Betheiligtsein des Volks. Das suff. pl. in מוּמָם ist in den ältesten Uebersetzungen nicht ausgedrückt; doch wird in dem plur. sordes wol מומים zu erkennen sein, das also Hieronymus als Mehrzahl gefaßt hat. Nur Hieronymus zieht die Negation zu בָּנָיו und gewinnt daher den Gedanken, daß das Verderben nicht durch Kinder Gottes geschehen sei, sondern durch ein verkehrtes Geschlecht. In diesen alten Uebersetzungen liegen nun noch alle Keime zur Entwickelung des richtigen Sinnes erhalten vor; ich will daher diesen jetzt darzustellen suchen, und erst danach auf einige neuere, von der Tradition völlig absehende Erklärungen Rücksicht nehmen.

Bei der Verbindung „ihm nicht“ können wir mit dem Chaldäer den Gedanken finden, daß Gott für sein Theil keinen Schaden von der Sünde des Volks hatte; aber dieser schon an sich auffallende Gedanke paßt nicht in den Zusammenhang. Die Punktatoren ergänzen nun zu „ihm nicht“ מוּם, wie der Gegensatz in מוּמָם zeigt, und Raschi drückt ihre Meinung richtig aus durch die Worte מומם של בניו היה ולא מומו. Aber dem gegenüber ist Clericus in vollem Rechte, wenn er sagt: „vocum structura vix ulla iniri potest.“ Ist das Nachhinken der Negation schon höchst bedenklich, so nimmt vollends die Verwirrung kein Ende, wenn man in unserm Hemistiche den Doppelsinn findet, daß nicht Gott Schaden habe von dem Thun der Israeliten, sondern das Volk, und daß nicht Gott die Schuld habe, sondern seine Kinder. Trennen wir nun aber auch שחת vom Folgenden und machen, wie schon Aben-Esra that, das zweite Hemistich zum Subject, so bleibt die Parenthese unübersetzbar, was z. B. Philippson's Erklärung zeigt: „ihm (ist) nicht (die Schuld, ob) seine Söhne (sie sind, dennoch ist's) ihr Fehl“;

abgesehen von den unmöglichen Flickwörtern heißt מוּמָם niemals Schuld. Die in der Zunz'schen Bibel gegebene Uebersetzung (Nicht sein ist das Verderben — seiner Kinder Sündenmakel; ein Geschlecht, krumm und tückevoll) ist dunkel, will sich aber streng an die Punkte halten und sucht vergeblich, das sprachlich Unmögliche zu leisten. Die Worte sind nach den jetzigen Vocalen und Accenten rein unübersetzbar; trennen wir dagegen mit Hieronymus die Negation von dem Dativ und sprechen mit L. Cappellus מוּמִם (vgl. Ex. 26, 24 und besonders הַיָּמִם Num. 6, 5; תוֹמִם Gen. 25, 24) aus, so finden wir, daß bereits Luther den Sinn richtig getroffen hat. Seine Uebersetzung „Die verkehrte und böse Art fällt von ihm ab, sie sind Schandflecken und nicht seine Kinder" geben wir genauer so wieder: „Es handelte schlecht gegen ihn (nicht seine Kinder, Schandflecken sind sie) ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht." Die auch von Fagius und Seb. Rau vorgeschlagene Verbindung des sing. שִׁחֵת mit דּוֹר als dem Subject empfiehlt sich leicht; die Parenthese ist als Ausdruck des heftig hervorbrechenden Unwillens des Dichters ganz angemessen und, da sie nur nähere Bestimmung des Subjects ist, erscheint sie ohne sprachliche Härte. Während die gewöhnlichen Uebersetzungen eine gedrungene, abgerissene Ausdrucksweise annehmen, die an sich, wo nicht unmöglich, doch sehr schwierig, jedenfalls aber der Art unsers Dichters durchaus fremd ist, können wir die Worte einfach in nachweisbarem Sinne fassen, ohne zu ungewöhnlichen Bedeutungen oder gezwungenen Ergänzungen unsere Zuflucht nehmen zu müssen.

שִׁחֵת wird im Piel und Hiphil in der Bedeutung verderben gewöhnlich mit dem Accusativ verbunden, vgl. Gen. 6, 12. 17 und Hos. 13, 9, welche Stelle Hengstenberg (Authentie des Pentateuch, I, 82) grundlos für Nachahmung der unserigen erklärt. Daneben findet sich, namentlich beim Hiphil, häufig die Bedeutung verderbt handeln, und zwar nicht nur mit beigesetztem דַּרְכּוֹ, עֲלִילוֹת oder dergleichen, sondern auch ohne einen solchen Accusativ; vgl. z. B. für das Hiphil Gen. 6, 12; Zeph. 3, 7 und Deut. 4, 16. 25; Jer. 6, 28. Beim Piel haben wir die scheinbar intransitive Bedeutung verderblich handeln öfters absolut (vgl. 2 Sam. 14, 11), zweimal mit folgendem לְ Num. 32, 15 und 1 Sam. 23, 10, sodaß der Sinn schaden entsteht (vgl. Ewald, §. 282 c), außerdem aber häufig die ethische Bedeutung verderbt handeln, z. B. Exod. 32, 7; Deut.

9, 12, und so an unserer Stelle, wo Piscator und Rödiger (in Gesenius' Thesaurus) richtig das לְ durch contra erklären. Wer will, kann aus Vs. 4, auf welchen unser Vers deutlich (vgl. den Gegensatz zwischen תָּמִים und מוּמָם) zurückblickt, דְּרָכָיו zu שִׁחֵת ergänzen; aber wir bedürfen dessen gar nicht, vgl. Ewald, §. 122 c. Gerade wie בגד texit und tecte egit heißt, bedeutet auch שחת, perdidit, ohne weiteres perdite egit; vgl. העוה schlecht handeln, eigentlich es krumm machen, 2 Sam. 7, 14; 19, 20; 24, 17. — Der Dativ לוֹ (contra eum) macht auch keine Schwierigkeit, vgl. Ex. 23, 33. פֶּן־יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ sq. לִי, ferner 2 Sam. 22, 24 וָאֶהְיֶה תָמִים לוֹ; so gut das Wort in dem Sinne „verderblich handeln gegen" mit לְ verbunden wird, findet natürlich diese Construction auch statt bei der Bedeutung „verderbt handeln gegen Jemand". Die Uebersetzung Luther's in den ersten Pentateuchausgaben (Die verkehrte und verrückte Art hat's mit ihm verderbt) ist durch J. F. v. Meyer und Stier „Sie verderben's mit ihm" erneuert worden, aber sie ist unzulässig, schon weil שִׁחֵת im sittlichen Sinne genommen werden muß. Noch verkehrter sind die Uebersetzungen corruperunt se oder corrupti sunt u. s. w.; solche Deutungen finden sich aber nicht nur bei ältern Auslegern, sogar noch Ernst Meier (Die poetischen Bücher des A. T., 1850) hat „Es verderben sich selbst Seine Söhne, die schändlichen"! *)

Wegen des sing. שִׁחֵת ist es nicht gerathen, mit Ewald seine Unsöhne zum Subject zu machen. Es ließe sich das voranstehende Verbum allerdings nach bekannter Regel (Ewald, §. 316 a) mit dem Plural verbinden; und trotz der unser Lied auszeichnenden glatten Sprache läßt sich nicht behaupten, daß eine solche Nachlässigkeit und Härte des Ausdrucks sonst in unserm Liede nicht vorkomme, vgl. z. B. Vs. 35. Die Verbindung der Negation mit dem Nomen zu Einem (vgl. Ewald, §. 270 a; 286 g) Worte ist ferner unserm Dichter nicht fremd, wie Vs. 21 zeigt: בְּלֹא־אֵל und בְּלֹא־עָם, vielleicht auch Vs. 6 לֹא חָכָם und Vs. 17 לֹא אֱלֹהַּ; aber wir haben guten Grund, die Tradition, welche לֹא als selbständiges Wort nimmt, nicht zu verlassen. Einmal verursacht

*) Schon K. W. Justi meldet, daß Green, Hare und Grey לֹא aus dem Texte geworfen haben.

bei der Uebersetzung „es handelten schlecht gegen ihn seine Unsöhne“ das folgende מוּמָם, wenn wir auf den hebräischen Sprachgebrauch sehen, unüberwindliche Schwierigkeit; zum andern ist die ungewöhnliche Verbindung (לֹא בָנָיו ist dazu noch schwieriger*) als לֹא בָנִים sein würde) auch nicht im geringsten durch den Zusammenhang angezeigt, wie dies an den übrigen Stellen des Liedes der Fall ist. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Fassung „nicht seine Kinder (sind sie)“ mit leichter Ergänzung des verb. subst. Was Gott betrifft, so ist er des Volks Vater (Vs. 6), und die Israeliten sind seine Kinder (Vss. 19. 20); aber das Volk verdient wegen seiner Schlechtigkeit diesen Ehrennamen nicht. Die abtrünnigen Israeliten murren wider Gott; darauf antwortet der Dichter, daß Gott ohne Fehl sei (Vs. 4); sollte aber irgend ein Makel an Gott sein, so müßten seine Kinder selber dieser Makel sein, da sie durch ihr dem Kindesverhältnisse widersprechendes Betragen Gott verunehrten. Man könnte die Lesart מוּמוֹ oder מוּמָיו erwarten, sodaß der Zwischensatz lautete: „nicht seine Kinder, seine Schandflecken sind sie“; aber dies Suffix wäre gegen das decorum gewesen. Der Gegensatz des asyndetisch hingestellten מוּמָם zu לֹא בָנָיו macht den beabsichtigten Sinn hinlänglich klar. Ueber die Bezeichnung der Israeliten als Kinder (eigentlich Söhne, was Vs. 19 neben Töchter steht) Gottes vgl. Hupfeld, Psalmen I, S. 27. — Es ist nun unstatthaft, mit Maurer (ebenso de Wette u. a.), der übrigens die Parenthese richtig erkannt hat, מוּמָם festzuhalten und zu übersetzen: „non jam filii ejus, sua ipsorum macula.“ מוּם (Mangel, Fehl) bedeutet**) zwar nicht nur körperlichen Schaden, sondern steht auch im sittlichen Sinne (vgl. Spr. 9, 7; Hiob 11, 15; 31, 7) zur Bezeichnung eines Fehlers, womit einer behaftet ist. Aber die Vergleichung von Menschen mit einem Schandfleck (so können wir frei übersetzen) ist doch nur so möglich, daß sie als Entstellung eines andern

---

*) Mit dem לֹא עַמִּי bei Hosea verhält es sich anders; Ewald übersetzt dies „Nicht-mein-Volk“ und hat die Uebersetzung „mein Unvolk“ mit Recht gemieden.

**) Ueber die Etymologie gehen die Ansichten sehr auseinander, vgl. Ewald, §. 160[d]; Dietrich zur hebräischen Grammatik, S. 234, und Fürst, Handwörterbuch. Für die Bedeutung Fleck vgl. auch Ewald, Lehrbuch (6. Ausg.), S. 229, Anm. 2.

gedacht werden *), der gleichsam mit ihnen behaftet ist; durchaus unnatürlich aber ist die noch von Volck festgehaltene Vorstellung, daß sie ihre eigene Entstellung wären, gleichsam mit sich selbst als einem Schandflecken behaftet wären. Es ist daher falsch, wenn Schultz in vermeintlichem Anschluß an L. Cappellus (filii ejus probrosi sunt) übersetzt „seine Kinder schänden sich“; gesetzt, daß בניו Nomin. absol. sein könnte, so müßte man, um diesen Sinn zu erhalten, wenigstens מוּם בָּם statt מוּמָם lesen. An der unmöglichen Fassung von מוּם scheitert auch die oben mitgetheilte Uebersetzung von Lowth, der sich wahrscheinlich auf die ähnliche Deutung des Matth. Polus in seiner Synopsis stützte; doch verdient diese Erklärung (Corrupit illi filios non jam suos ipsorum protervitas) den Vorzug vor der Donaldson's (Perniciose adversus Illum egit eorum, qui Ipsius filii non sunt, labes), die sich nicht einmal grammatisch construiren läßt. Manche der ältern Ausleger fühlten doch wenigstens die Schwierigkeit; so will L. Cappellus bei מוּמָם die Aussprache ändern oder das Wort für מוּם הֵם gesagt sein lassen, und Vitringa übersetzt „quod ad filios ejus attinet“ und läßt מוּמָם für מוּם לָהֶם stehen. Heute wird sich wol niemand mehr mit Venema für die Uebersetzung „Filiorum ejus est macula“ auf Glassius berufen; daß die Regel bei Ewald, §. 309c, hier nicht zur Anwendung kommt, ist klar. Ebenso bedarf die von Fagius, Vatablus und noch von Vater aufgestellte Behauptung, מוּמָם sei gleichbedeutend mit לְמוּמָם (zu ihrer Schande), jetzt keiner Widerlegung mehr, und so noch mancher andere Einfall, den ich übergehe.

Dagegen muß ich auf die Ansichten der neuesten Erklärer und einige ihnen verwandte noch kurz eingehen. Anstatt aus dem Umstande, daß die Suffixe in בניו und לו auf Gott hinweisen und die Uebersetzung corrupit se unmöglich ist, den richtigen Schluß zu ziehen auf das Volk als Subject zu שִׁחֵת, haben M. Baumgarten

*) Unhaltbar ist die von Coccejus unternommene Unterscheidung der filii Rupis von der aetas perversa. Volck bemerkt richtig gegen Schultz, daß nirgends im ganzen Liede zwei Klassen von Israeliten unterschieden werden, die Frommen und die Abtrünnigen; der Dichter hat es immer nur mit dem ganzen Volke zu thun.

(Theologischer Commentar zum Pentateuch) und Schultz wieder Gott zum Subject gemacht. Nach Baumgarten „bezeichnet לו den Verbalbegriff von שחת als innerhalb der Sphäre des Subjects abgeschlossen", nach Schultz ist es Dat. comm. Der erstere nimmt nun doch wenigstens שחת als Frage, mit Berufung auf Coccejus und J. H. Michaelis. Nach Buxtorf soll schon Maimonides (M. N., III, 12) hier eine Frage gefunden haben. Seit Coccejus gefiel die Annahme einer Frage vielen Auslegern; so wurde לא als nein untergebracht, und auch für das lästige לוֹ, das Bootius für einen „dativum expletivum, Hebraeis frequentissimum" erklärt, hatte die sinnreiche Vermuthung des Coccejus, שֵׁחֵת sei wie שִׁלֵּם Vs. 35 nomen und nicht verb. fin., erwünschte Abhülfe gebracht. Der Beifall, den des Coccejus Uebersetzung (Corruptio ipsi est? Non.) bei Vitringa und vielen andern fand, ist nicht unverdient, sofern sie weit besser ist als die Art, wie z. B. Baumgarten und Schultz sich über לו hinweghelfen; aber alle diese Deutungen scheitern schon an der Unmöglichkeit, hier לא absolut (nein, minime) zu fassen. Ueberall, wo לא diese Bedeutung hat, ist der Verwechselung mit „nicht" sehr deutlich vorgebaut, z. B. Gen. 23, 11 durch den nachfolgenden Vocativ, Num. 22, 30; Richt. 12, 5 durch das folgende Und, am gewöhnlichsten durch ein folgendes כִּי, vgl. Gen. 18, 15; 19, 2; Jos. 5, 14; Jes. 30, 16. Es liegt ja auch in der Natur der Sache, daß auf diese oder ähnliche Weise לא aufs Schärfste isolirt sein muß (Hiob 23, 6 folgt z. B. אַךְ), damit die Rede überhaupt verstanden werden könne. Ganz Unglaubliches leistet hier Schultz, dessen Uebersetzung „Er handelt sich verderbt mit Nichten" wirklich nicht verstanden werden kann, aber in der Anmerkung dahin erläutert wird, daß nach der Citation לו שחת, welche die Rede*) der an Gott irre gewordenen Israeliten aufnehme, לא jedenfalls ebenso gut wie nach einer Frage als „Nein" genommen werden dürfe. — Besondere Beachtung verdient dagegen die sinnreiche Vermuthung Ewald's (Lehrbuch, §. 160[d], auch schon in der 5. Ausgabe; vgl. Alterth., S. 17), מוּמָם sei von einem Worte מוּמָה Eidschwur abzuleiten, welches Fürst bereits in sein Handwörterbuch aufge-

*) Etwas Aehnliches wollte schon Leonh. Justi 1774, vgl. K. W. Justi, Nationalgesänge der Hebräer, II, 117.

nommen hat. Diese blendende Erklärung könnte man sich ja aneignen, ohne mit Ewald (dem ihren Eid seine Unsöhne brachen) ein Nachwirken des Dativs aus Vs. 3 anzunehmen. Aber abgesehen von der unwahrscheinlichen Deutung Unsöhne halte ich Ewald's Ansicht schon darum für grundlos, weil מוּמָה nicht hebräisch ist. Von der Wurzel ימה ܝܡܐ meint Ewald, sie möge von יָמִין die Rechte, d. i. der Schwur, durch Verkürzung *) entstanden sein. Nun heißt allerdings يَمِينٌ Eid, aber die Hebräer haben dafür andere Wörter; die Berufung auf Jes. 62, 8 beweist nichts, und auch Ps. 144, 8. 11 heißt יְמִין Rechte, wie z. B. Olshausen und Delitzsch mit Recht übersetzen, obgleich hier dem Sinne nach Eid zulässig wäre. Zum Beweise, daß ימין die von Ewald angenommene Bedeutung hat, bedarf es einer Stelle, wo die Bedeutung Eid nothwendig, nicht blos anwendbar ist. Wo sich's um Schwüre handelt, steht immer יד, nicht aber ימין, vgl. Vs. 40; Gen. 14, 22; 24, 2; 47, 29; Ex. 6, 8; Num. 14, 30; Ez. 20, 5. 6. Bedeutet nun aber ימין nicht Schwur, so läßt sich noch viel weniger davon ein Verbum ימה schwören ableiten. Trotz des aramäischen מוֹמָתָא Schwur unterliegt daher die von Ewald für das Hebräische angenommene Form und ihre Bedeutung schweren Bedenken. Auch scheint mir שִׁחֵת, das allerdings, synonym mit חלל Mal. 2, 10 (vgl. Ps. 55, 21; 89, 35), vom Zerstören eines Bundes Mal. 2, 8 gebraucht wird, zu Eid weniger zu passen und kommt jedenfalls nie in einer solchen Wendung vor.

Das zweite Hemistich von Vs. 5 ist ohne Schwierigkeit. דור (Generation Vs. 7) steht hier und Vs. 20 zur Bezeichnung der Zeitgenossen, natürlich nur der Volksgenossen, in einem bösen Nebensinne, wofür Ewald treffend auf Ps. 12, 8; Spr. 30, 11—14 verweist; vgl. auch Hupfeld, Ps. I, S. 260. K. W. Justi übersetzt daher Gezücht, besser Luther: Art und Jer. 2, 31 הַדּוֹר אַתֶּם du böse Art, vgl. auch Jer. 7, 29; Matth. 12, 39; Phil. 2, 15. — Die Worte עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל erinnern an Ps. 18, 27 וְעִם־עִקֵּשׁ תִּתְפַּתָּל; vgl. auch Ewald, §. 155 e und §. 157 c. Das letztere Wort kommt nur

---

*) Uebrigens leitet Ewald (Lehrbuch, S. 238, Anm. 2; 279, Anm. 1) יָמִין von der Wurzel אָמַן ab. Vgl. auch Dietrich, Wortforschung, S. 235.

hier vor. Besonders darin, daß das Volk die Schuld seines Unglücks (vgl. Vss. 30. 31) Gott beimißt, zeigt sich die Verkehrtheit; überhaupt aber darin, daß Israel die Wege Gottes eigensinnig verläßt, um ins Verderben zu rennen.

Ueber die Gegenwart unsers Dichters können wir erst nach Beendigung der Einzelerklärung im Zusammenhange sprechen. Luther sagt natürlich mit Berufung auf 31, 29: „Es prophezeiet hier Moses, wie es nach seinem Tode gehen werde;" doch meint Calvin von dem Eindrucke der Worte, die Hörer hätten außer sich gerathen müssen (fuissent prorsus ad rabiem adacti), wenn sie nicht gesehen, „incomparabilem Dei servum, quum jam ad mortem ejus mandato vocatus esset, tanquam e caelis loqui".

Vs. 6.

Nachdem der Dichter die Entartung des Volks, welches den untadeligen Gott verunehrt, allgemein ausgesprochen hat, geht er nun zur Anrede über, um Israel des Undanks (vgl. Gen. 44, 4; Jer. 18, 20) und der Thorheit anzuklagen. Der Sinn des Anfangs „Dem Ewigen wollt ihr also vergelten?" ist unabhängig von der alten Streitfrage, ob dies Versglied mit dem Worte הלַיהוה oder mit den Wörtern הַ ליהוה beginne, und die Construction von גָּמַל (Ewald, §. 283 c) gibt auch nicht den Ausschlag. Eine Verschiedenheit der Lesart liegt nicht vor; vgl. über die verschiedenen Schreibweisen die ausführlichen Bemerkungen von J. H. Michaelis (Bibel vom Jahre 1720) und besonders de Rossi's Variae lectiones zu unserer Stelle. Was zunächst die Majuskel ה betrifft, welche nach Malvenda „immanem et plus quam feralem ingratitudinem" bezeichnet, so hat sie ebenso wenig kritischen Werth als צ' רבתי (Vs. 4) und י' זעירא (Vs. 18); an allen drei Stellen liegt eine exegetische Schwierigkeit vor, die sich aber ohne Textänderung leicht erledigt. So ungenügend die Ansicht Br. Walton's (Polygl. Proleg., S. 45 fg.) ist, daß alle diese auffallenden Buchstaben „errore librariorum vel casu fortuito in textum primo irrepsisse", ebenso unhaltbar scheint mir die Voraussetzung, daß alle auffallenden Buchstaben Textverderbniß beweisen. Das Dasein einer Majuskel setzt nicht nothwendig voraus, daß man eine durch Tilgung von Buchstaben ent-

standene Lücke durch den größern Raum der Majuskel ausgefüllt habe, wie v. Ortenberg (Zur Textkritik der Psalmen, Halle 1861, S. 24) im Anschluß an Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 295, Anm. 3) anzunehmen scheint. Obgleich die Masora und die meisten codd. in unserm Verse die Majuskel wollen, findet sich doch in 18 codd. *Kenn.*; 20 codd. *de Rossi* und 23 Ausgaben das gewöhnliche הֲ mit den folgenden Consonanten in Ein Wort zusammengeschrieben; das gewöhnliche הֲ findet sich außerdem öfter bei der Zertheilung unserer Consonanten in zwei Wörter. Die jüdischen Nachrichten über diese Zertheilung stimmen zwar unter einander nicht vollständig überein, lehren aber, daß die Abtrennung des הַל vom Gottesnamen in den „codd. Nehardeensium et familiae Jaltae“ (Jalta hieß die Frau des R. Nachman, vgl. Buxtorf, Lex. Talm. Col. 956) üblich war, während die codd. Soriani nur das הֲ abtrennten, zum Zeichen, daß לַ den Dativ ausdrücke. Diese letztere Schreibweise ist offenbar ein Protest gegen das unhebräische Wörtchen הַל; de Rossi bemerkt: „doctiores Judaeorum critici *Todrosius*, *Lonzanus*, *Norzius* praeferunt lectionem codicum Sorianorum.“ Die Entscheidung ist in der That nicht schwierig und brauchte nicht, wie jene beiden berühmten jüdischen Akademien wollten (de Rossi I, Proleg., S. XXXIX), bis zur Ankunft des Messias aufgeschoben zu werden. Wäre an unserer Stelle die Fassung von הַל gleich هَلْ nothwendig zur Gewinnung eines passenden Sinnes, so würde gegenüber dem Umstande, daß in dem uns bekannten hebräischen Sprachgebrauche wohl unzählige Male das sogenannte הֲ interrogativum erscheint, niemals aber eine Fragepartikel הַל, die Anklage der Textverderbniß mit gutem Grunde erhoben werden können; jetzt aber, wo wir der Annahme, das gut arabische Wörtchen stehe hier im Hebräischen, gar nicht einmal bedürfen, ist diese überhaupt nicht beweisbare Annahme schlechterdings unzulässig. Sie wird daher von Ewald (Lehrbuch, S. 227, Anm.) und Schultz mit Recht verworfen; mag aber die Abtrennung des הֲ als eines besondern Worts sich auch schon im jerusalemischen Talmud, Megillah, 1, §. 9 finden (vgl. Jolowicz, On the correction of the text of the Hebrew scriptures, from the Talmud, the Targum and other rabbinical authorities, London 1855, S. 9), wir haben zu dieser

Schreibweise keinen Grund mehr. Das Wort ist also wahrscheinlich הֲלַיהוָה auszusprechen.

Der nachdrücklichen Voranstellung des Gottesnamens entspricht auch das Imperfectum תגמלו, das nicht mit LXX, Luther, Vatablus, Maurer u. s. w. durch das bloße Präsens wiederzugeben ist, sondern wahrscheinlich eine Beziehung auf den Willen der Angeredeten enthält. Voll Verwunderung fragt der Dichter, ob denn dieses Benehmen der schuldige Dank gegen Gott sein solle und beruft sich damit auf das Gewissen der Undankbaren, welches eine längere Dauer dieses Zustandes verwirft. Ueber die zuerst von Hitzig erkannte Grundbedeutung von גמל vgl. die schöne Auseinandersetzung Hupfeld's (Psalmen I, S. 115), wonach die Hypothese von Dietrich (Semitische Wortforschung, S. 216 fg.) als unhaltbar erscheint. Das זאת (Calvin: istud) findet seine Erklärung nicht nur im Vorstehenden, sondern auch in der nun folgenden Anrede thörichtes und unweises Volk. Die Zusammenstellung des positiven und negativen Ausdrucks dient häufig zur Verstärkung der Aussage, vgl. Jer. 30, 5 פחד ואין שלום; Eph. 5, 15 *μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί;* weitere Beispiele gibt Schultz zu Deut. 9, 7. Ewald bemerkt mit Recht „Die Weisheit erscheint in diesem Liede als eine große Macht und Ehre eines Volks, namentlich als für Israel nothwendig, Vss. 6. 21. 28. 29." Weisheit und Thorheit sind hier nicht in rein intellectuellem Sinne gemeint, sondern nach bekanntem Sprachgebrauche (vgl. besonders Hupfeld, Psalmen I, S. 272 fg.) zugleich in religiösem und sittlichem Sinne. Daß dieser Sprachgebrauch ein sehr alter ist, zeigt das Trauerlied David's auf den Tod Abner's; das נבל 2 Sam. 3, 33 hat Ewald (Poetische Bücher, I, S. 99) nicht übel durch Schuft übersetzt. Darin ist jedenfalls Ewald beizustimmen, daß erst seit dem 10. oder 9. Jahrhundert die Weisheit in Israel auch durch die Schrift tausendfach gelobt erscheine; daher kann die Hervorhebung der Weisheit in unserm Liede zwar für sich allein noch nichts beweisen, wol aber in Verbindung mit andern Merkmalen zur Bestimmung des Zeitalters verwandt werden. Uebrigens hat man neuerdings über die „Chokma-Literatur" (vgl. Delitzsch s. v. Hiob in Herzog RE., VI, 123) viel unhaltbare Meinungen aufgestellt; namentlich will man damit die Abfassung des Buches Hiob in der salomonischen Zeit stützen,

während doch schon eine gründliche Vergleichung *) von Jer. 20, 14—18 mit Hiob 3, 3—10 die Richtigkeit von Umbreit's Ansicht darthut. — Ueber die auch Hos. 13, 13 vorkommende Verbindung des לא mit חכם s. z. Vs. 5 und Nold-Tympe S. 421.

Im zweiten Hemistich von Vs. 6 beginnt nun die Begründung des Vorwurfs der Undankbarkeit und Thorheit. Die LXX übersetzt frei *οὐκ αὐτὸς οὗτος σου πατὴρ ἐκτήσατό σε καὶ ἐποίησέ σε καὶ ἔπλασέ σε;* Schultz hat: „Ist nicht Er dein Vater, dein Inhaber, Er dein Schöpfer und Bereiter?", spricht sich aber gleich den frühern Auslegern über die Art, wie er den Satz construirt, nicht aus. Ohne Zweifel ist nach אָבִיךָ das Relativum zu ergänzen, schwerlich aber nach dem zweiten הוּא; daß die Kraft des הלוא auch das letzte Versglied umfaßt, ist möglich, keineswegs sicher, vgl. Hupfeld zu Ps. 2, 1. Was nun den Sinn dieses zweiten Hemistichs im allgemeinen betrifft, so ist klar, daß der Dichter dem undankbaren Volke seine Verpflichtung gegen Gott („den väterlichen Gründer der Gemeinde und einzigen letzten Bildner aller Güter des Volks", Ewald) vorhält. Die Bezeichnung Gottes als des Vaters des Volks weist schon auf das ganz besondere Verhältniß hin, in welchem Israel den andern Völkern gegenüber zum wahren Gott steht, vgl. Vs. 5; Hos. 11, 1; Jes. 63, 16 und einige treffende Bemerkungen in Herzog's RE. s. v. Gottesfurcht, V, 281, auch Hofmann's Schriftbeweis, I, 128. Was aber die Wörter קנה, עשה, כונן betrifft, so müssen wir hier eine dichterische Häufung mehr oder weniger sinnverwandter Ausdrücke anerkennen und laufen beim Versuche, die einzelnen gegeneinander abzugrenzen, nur zu leicht Gefahr, Dinge in die Worte hineinzulegen, woran der Verfasser nicht gedacht hat. Gewöhnlich versteht man nach LXX קנה vom Erwerben und denkt dabei mit Vatablus meist **) an die Befreiung aus Aegypten; aber dieser dem A. T. so geläufige Gedanke (vgl.

*) Was A. Küper (Jer. librorum sacrorum interpres atque vindex, S. 164 fg.) darüber sagt, ist nicht stichhaltig, wie ich später einmal eingehend nachzuweisen hoffe.

**) Calvin jedoch bezieht's auf das „foedus cum Abraha percussum, quo segregati fuerunt a reliquis gentibus"; mit dieser Deutung verbindet er Ps. 74, 2 die von der „secunda acquisitio, ubi eos redemit ex Aegypto".

Hupfeld, Psalmen III, S. 304) paßt in unsern Zusammenhang schon darum nicht recht, weil es sich hier nicht um einen „Rechtstitel Gottes auf den Besitz des Volks“ handelt. Wie das voranstehende אָבִיךָ der gewöhnlichen Deutung von קָנָה ungünstig ist, ebenso auch das Folgende; denn bereits Augustinus (*Vercellone* Var. Lect. Vulg. etc., I, 587) bemerkt: „Ordo notandus est; prius enim videtur dicere debuisse creavit te et fecit te et deinde possedit te; quomodo enim intelligitur posse possideri qui non est?“ *) Ich nehme daher mit Gesenius (Thesaurus) und Ewald קָנָה in der Bedeutung schaffen, die das Wort Gen. 14, 19 und noch sicherer Ps. 139, 13 hat, mag auch der Zusammenhang der einzelnen Bedeutungen (vgl. Dietrich, Wortforschung, S. 14) noch dunkel sein. Wäre es nicht zu künstlich, so würde ich annehmen, daß der Dichter den Doppelsinn von קָנָה gefühlt und durch die beiden Ausdrücke עָשָׂה und כּוֹנֵן seinen Gedanken näher bestimmt habe; aber die Wörter sind ganz allgemein (vgl. *κτίζειν*, condere) von der Gründung und Befestigung Israels als des Bundesvolks zu verstehen. Häufung der Synonyma zur Steigerung des Gedankens liebt unser Dichter, vgl. Vss. 10. 15. Zu עָשָׂה vgl. Vs. 15; כּוֹנֵן können wir schlecht durch Ein Wort wiedergeben, eher die Engländer durch establish, denn es bezeichnet das Hinführen zu einem festen, gesicherten Zustande; vgl. auch Ps. 119, 73 כּוֹנֵן nach עָשָׂה. In der Bibelausgabe von Theile (Leipzig 1849) ist das erste Nun mit Chateph-Pathach punktirt wie Vs. 18 in מְחֹלְלֶךָ das erste Lamed und Vs. 10 in יְבוֹנְנֵהוּ und יְסֹבְבֶנְהוּ das erste Nun und Beth; vgl. Praefatio, S. X, b. Für Vs. 10 gibt J. H. Michaelis 2 codd. an, die das Sch'va compositum haben.

Vs. 7.

An die vorwurfsvolle Frage, ob nicht Gott Israel als sein Volk gegründet und in gesicherten Zustand gebracht habe, schließt sich nun die Aufforderung, das Volk solle sich dieser seiner alten Geschichte erinnern. Auf den Singular זְכֹר folgt der Plural בִּינוּ,

*) Völlig unhaltbar ist die Meinung Herder's (Vom Geist der Ebräischen Poesie, Leipzig 1787, Thl. 1, S. 366), daß der Dichter zwischen dem Herren- und Vaterrechte an Israel hier deutlich unterscheide.

der sich vielleicht aus rhythmischen Gründen empfahl; dann folgt wieder der Singular, der sich aber nicht wie זְכֹר an das ganze Volk wendet, sondern gleich בִּינוּ an die einzelnen Israeliten, wie אָבִיךָ zeigt. Der Zusammenhang mit Vs. 6 lehrt, daß die Tage der Urzeit eben die Zeit des קָנָה, עשה und כונן sein müssen, also vor allen Dingen die mosaische Zeit selber, an welche schon Hieronymus (ed. Vallarsii, VI, 528 fg.) denkt; bei der Allgemeinheit des Ausdrucks werden wir aber wohl thun, Vss. 8—14 als Erläuterung zu Hülfe nehmend, weder die vormosaische noch die nachmosaische Zeit ganz auszuschließen. Schon lange bevor das Volk Israel da war, hatte Gott, wie Vs. 8 uns belehrt, das Land Kanaan zum künftigen Wohnsitze desselben bestimmt; andererseits war die Begründung Israels erst zum Abschlusse gelangt, als das Volk nach Moses Tod unter Josua wirklich in Besitz des gelobten Landes kam (Vss. 13. 14). Schultz (S. 647) erkennt mit Recht an, daß unser Dichter einen Standpunkt einnimmt, auf welchem ihm schon die Zeit des Josua als Tage der Urzeit erscheinen. Zwar braucht man עולם nicht mit Schultz (S. 657) zu erklären als „die Zeit, welche so weit entfernt ist, daß sie vor aller Zeit zu liegen, also der Ewigkeit anzugehören scheint“, denn עולם bezeichnet anerkanntermaßen zuweilen eine nicht sehr ferne Vorzeit, vgl. Jes. 58, 12 sowie Graf, Segen Moses, S. 72. Aber die Meinung, Moses spreche hier im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge von diesem und von andern kurz darauf folgenden Dingen als von Ereignissen der „vorigen Tage“ (so lautet die ursprüngliche Uebersetzung Luther's), wird schon durch das parallele שְׁנוֹת דר־ודר ausgeschlossen, welches uns an eine ganze Reihe von Generationen denken läßt. Sowenig wir leugnen dürfen, daß עולם die vormosaische Zeit mit einschließen kann, ebenso wenig läßt sich der lange nach Moses liegende Standpunkt des Dichters beseitigen, indem man etwa mit Vitringa behauptet, Vs. 7 handle wie Vs. 8 von dem Ausspruche des Propheten Noah (Gen. 9, 25), „quo olim Israëlitis, nondum existentibus, terra Canaan decreta fuit“. Eine solche Erklärung, durch deren Annahme Schultz mit sich selber in Widerspruch zu gerathen scheint, verstößt gegen den Zusammenhang, wonach von der Gründung des Volks die Rede ist, sodaß an die Vorbereitung derselben in Gottes Rathschluß nur beiläufig mitgedacht werden kann.

Der Plural יְמוֹת findet sich noch Ps. 90, 15 statt des gewöhnlichen יְמֵי; die weibliche Form entspricht der im Aramäischen üblichen יוֹמָת, welche auch, nach Gesenius' Thes., eine hebräisch-samaritanische Handschrift an unserer Stelle hat. Ebenso steht שְׁנוֹת dichterisch statt שְׁנֵי. Der Ausdruck דֹּר־וָדֹר (vgl. Ewald, §. 243ª und Hupfeld, Psalmen I, S. 217) ist gleichbedeutend mit עוֹלָם und findet sich noch öfter im Genitivverhältniß, z. B. Jes. 60, 15 nach מְשׂוֹשׂ, wo dem Gedanken, Zion solle zur Wonne der kommenden Geschlechter werden, die Verheißung ושׂמתיךָ לגאון עולם vorhergeht; vgl. auch Joel 2, 2; Ps. 89, 2. Unser Dichter kann mit der Aufforderung in בינו שנות דר־ודר nur von dem Standpunkte seiner Zeit aus in die fernste Vergangenheit zurückblicken, wie z. B. nach dem Vorgange von Clericus Vater's freie Uebersetzung „denke rückwärts von Geschlecht zu Geschlecht" richtig andeutet. בִּין sq. Accus. erklärt Gesenius (Thesaurus) gut als animum advertit ad; unpassend Schultz nach LXX verstehen. Zu שְׁאַל vgl. Deut. 4, 32. Das Befragen des Vaters und der Greise erklärt sich daraus, daß „überhaupt in der alten Welt, auch als schon seit lange Schriftstellerei getrieben ward, die lebendige mündliche Erzählung das Hauptmittel für die historische Ueberlieferung blieb, vgl. Joel 1, 3; Ps. 78, 2 fg." (Bleek in Studien und Kritiken, 1831, S. 500, Anm., vgl. Hupfeld, Ps. I, S. 173). Eine solche Berufung auf die Lehre der Väter findet Ewald mit Recht auch Hiob 8, 8; 15, 10. Daß Vater und Greise im eigentlichen Sinne gemeint sind, ist klar; es sind diejenigen im lebenden Geschlechte, welche als die natürlichen Inhaber und Hüter der von den Vorfahren ererbten Ueberlieferung dastehen. Dennoch hat unsere Stelle zum Beweise dienen müssen, daß man menschliche Lehrer „Väter" nennen dürfe, vgl. Neander, Kirchengeschichte, 3. Aufl., I, 796, Anm. 2. — Zu הַגִּיד vgl. Hupfeld, Ps. I, S. 95 und zur Pausalform לָךְ ebend. S. 90, Anm.

Was der Dichter dem undankbaren und thörichten Volke Vss. 6ᵇ. 7 erst ganz im allgemeinen vorgehalten hatte, das führt er jetzt nach der alten Ueberlieferung näher aus (Vss. 8—14), doch nicht so, als ob in diesem Theile des Liedes die Alten redend vorgeführt würden

und der Dichter erst Vs. 15 unvermerkt wieder in die Erzählung eingriffe (Ewald), sondern der Dichter redet selber, gestützt auf die allem Volke bekannte oder leicht zugängliche Ueberlieferung aus der Urzeit. Aus dieser allgemeinen Bekanntschaft der Hörer mit den großen Thaten Gottes erklärt sich die bemerkenswerthe Unbestimmtheit, in der sich die Andeutungen des Dichters halten; er hat ja nichts Neues mitzutheilen, sondern erinnert an Bekanntes, um einen sittlichen Eindruck auf das Gemüth seiner Volksgenossen zu machen. Wir können die Vss. 8—14 gegebene Schilderung der göttlichen Wohlthaten gegen Israel in der Urzeit, damit das Ganze übersichtlicher wird, in zwei Abschnitte zerlegen, von denen der erste (Vss. 8—11) erzählt, wie Gott von jeher dem Volke seiner Wahl das Land Kanaan zum Eigenthum vorbehielt und dann Israel auf dem Wege dahin durch die schreckliche Wüste liebevoll bewahrte, während der andere (Vss. 12—14) hervorhebt, daß der Ewige allein es war, der sein Volk in das von Milch und Honig fließende gelobte Land hineinführte. Wir betrachten also zunächst Vss. 8—11, die wir als den dritten Abschnitt des Liedes bezeichnen können.

Vs. 8. Als der Höchste Erbtheilung hielt unter den Nationen,
als er schied die Menschenkinder;
Da stellte er fest der Völker Marken
nach der Zahl der Kinder Israel.

Vs. 9. Denn des Ewigen Theil ist sein Volk,
Jakob fiel ihm zu als Erbe.

Vs. 10. Er fand ihn im Lande der Wüste,
ja in durchheulter, wilder Einöde;
Er umfing ihn, hegte ihn,
behütete ihn wie seinen Augapfel.

Vs. 11. Wie ein Adler, der sein Nest aufstört,
und über seinen Jungen schwebet:
Also breitete er seine Flügel aus, nahm ihn auf,
trug ihn auf seinem Fittige.

Vs. 8.

Ewald will „Vs. 8 für den bloßen Vordersatz, Vs. 9 für Zwischensatz und erst Vs. 10 für den Nachsatz halten“. Dies ist schon sprachlich sehr hart; denn יצב wird man nicht leicht nach den beiden Infinitiven mit בְּ für etwas anders als den Anfang des Nachsatzes ansehen, während man nach einem so langen Vordersatze, wie Ewald ihn annimmt, doch zu Anfang von Vs. 10 eine den Nachsatz einleitende Partikel erwarten sollte. Aber auch der Inhalt der genannten Verse ist der Fassung Ewald's ungünstig, da Vs. 8 sich nur gewaltsam auf die mosaische*) Zeit beziehen läßt, „wo sich die Grenzen der Länder aller Völker und so auch Israels erst so festsetzten, wie sie im wesentlichen noch zur Zeit des erzählenden Dichters dauerten“. Erst in der nachmosaischen Zeit setzten sich die spätern Grenzen Israels in Kanaan fest, während wir von einer ungeheuern Umwälzung aller Völkergebiete zur Zeit des Moses gar nichts wissen. Von einer solchen Umwälzung oder schließlichen Feststellung der Grenzen redet unsere Stelle auch gar nicht, sondern schaut zurück auf die erste Entstehung von Völkern überhaupt, auf die Zeit, in der Gott die Menschenkinder schied; dies kann also nicht zusammengebracht werden mit der Zeit, da die Gemeinde Gottes in der sinaitischen Wüste gebildet wurde. Unser Vers handelt auch nicht von einer Thatsache, welche die Israeliten erlebten und deren Gedächtniß sie dann durch ihre Nachkommen fortpflanzten,

---

*) Es heißt Jahrbücher, VIII, 54: „Die Erzählung setzt die Zeit der Bildung der Gemeinde Israels zu der Gemeinde Gottes unter Mose in der Wüste schon als jene weitentfernte Urzeit voraus, wo sich die Grenzen der Länder aller Völker und so auch Israels erst so festsetzten, wie sie im wesentlichen noch zur Zeit des erzählenden Dichters dauerten.“ Jetzt lesen wir Jahrbücher, XI, 193, daß dem Dichter die Zeiten Josua's als der Anfang aller Völkergeschichte erscheinen. Aber ich finde diese Ansicht durch nichts in unserm Liede begründet, während man doch nur auf die deutlichsten Zeichen hin dem Verfasser eine solche alles Maß überschreitende Unwissenheit aufbürden dürfte. Die Hebräer waren sich recht gut bewußt, daß ihr Volk ein verhältnißmäßig junges war, wie schon die Genesis hinlänglich zeigt; jeder Israelit wußte z. B., daß zur Zeit Abraham's die Aegypter schon längst ein Reich bildeten, geschweige denn, daß der Anfang der ägyptischen Geschichte um viele Jahrhunderte hinter der Zeit Josua's zurücklag. Doch Ewald kann das unmöglich leugnen, sodaß ich seine Worte wol mißverstanden haben muß.

überhaupt nicht von einem äußern Ereignisse, sondern von einem Rathschlusse, welchen Gott von Anfang an in seinem Weltplane gefaßt hatte. Als der Höchste die Völker über den Erdboden vertheilte, grenzte er ihre Wohnsitze so gegeneinander ab, daß Kanaan als ein für das Volk Gottes hinreichender Wohnsitz ein Ganzes für sich bildete. Von den vielen abweichenden Erklärungen will ich jetzt bei Besprechung des Einzelnen die wichtigsten angeben.

בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם] Der Regel nach (Ewald, §. 237[b]) sollten wir hier בְּהַנְחִיל erwarten, gerade wie z. B. Deut. 25, 19 הָנִיחַ und nicht הָנִחַ (vgl. Gesenius, Grammatik, 1854, §. 133, 1, Anm.) gesetzt ist; mit der Annahme, daß unser Subject nicht als Nominativ, sondern als Genitiv gedacht sei, läßt sich die Verkürzung des Infinitivs schwerlich rechtfertigen. Die Fälle Deut. 26, 12 und Neh. 10, 39 (Ewald, §. 131[b], Anm. 1) erklären den unserigen auch nicht; und die Ansicht (Ewald, §. 238[d]), daß in unserer Form der Anfang zu *einem infin. perf.* liege, ist unwahrscheinlich genug, sodaß Ewald selber das ē bei diesem Infinitiv ebenso wie bei dem folgenden יַצֵּב nur aus §. 233[a], d. h. aus dichterischer Verkürzung, erklärt wissen will; und diese Annahme wird wol die wahrscheinlichste sein. Anstatt des doppelten Accusativs, mit dem הִנְחִיל z. B. Deut. 31, 7 steht, haben wir hier nur den der Person, da die Sache, welche die Völker erben, zum Besitz erhalten, nämlich die Erde, sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. Wol absichtlich wird Gott hier als der Höchste bezeichnet; er ist trotz der Auswahl eines besondern Volks doch nichts weniger als ein auf bestimmte Grenzen beschränkter Landesgott, sondern vermag, eben weil er der Herr des ganzen Weltalls ist, seine unumschränkte Macht in der freien Wahl *) eines einzelnen Volks zu erweisen und hat diesem Volke von Anfang der Ländervertheilung her einen geeigneten Wohnsitz vorherbestimmt. Zu frei wird הִנְחִיל durch LXX (διεμέριζεν), Hieronymus (dividebat) und Luther (zertheilte), dem Hengstenberg (Authentie des Pentateuch, II, 490) folgt, wiedergegeben, denn das liegt erst in בְּהַפְרִידוֹ; dem Sinne nach fällt freilich das Anweisen des Besitzes und das Zertheilen der vorhin ungeschiedenen Menschenkinder in

---

*) Calvin betont das „liberum arbitrium", indem er dem Moses ohne Grund die Absicht unterlegt, „ut Israëlitarum arrogantiam subigat".

verschiedene Völker ziemlich zusammen. Auch darüber ist kein Zweifel, daß LXX und Hieronymus אָדָם fälschlich als Eigennamen faßten; בני־אדם ist einfach homines, und es ist nur geschichtlich merkwürdig, daß Peyrerius (Systema Theol. ex Praead. Hypothesi, 1655, Thl. 1, S. 108) darin die Judaei fand, und daß neuerdings ein englischer Sonderling in dem von R. St. Poole herausgegebenen Buche (The Genesis of the earth and of man, Edinburgh 1856, S. 80) bis zur „Caucasian variety" fortschritt.

Den erwähnten Sonderbarkeiten gleichen manche Vorstellungen, die sich an das zweite Hemistich unsers Verses angelehnt haben; ja die LXX hat für למספר בני ישראל mit ziemlich starker Textänderung *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ*, als hätte, wie z. B. Lud. Cappellus meinte, אל statt ישראל in ihrem Text gestanden. Joh. Gottl. Carpzov (Crit. s., Leipzig 1748, S. 832 fg.) hielt mit Recht die hebräische Lesart gegen William Whiston aufrecht, der in der Schrift „An Essay, towards restoring the true Text of the Old Testament etc., London 1722" behauptete, die LXX habe richtig *ἀγγέλων θεοῦ*, wie Ecclesiasticus, Kp. 17, 17 es auch verstanden sei und der Gegensatz des folgenden neunten Verses es fordere; zugleich behauptete dieser prof. Cantabrigiensis, ein Kritiker habe die hebräischen und samaritanischen codd. dadurch verderbt, daß daß er בני אל falsch für Abkürzung von בני ישראל genommen habe. Ich erwähne das letztere, weil Frankel (Vorstudien zu der Septuaginta, 1841, S. 67) kürzlich umgekehrt die Lesart der LXX aus Mißverständniß der Abkürzung *'Ιηλ* für Israel erklären wollte, als wären aus Söhnen El's die Engel Gottes geworden. Die Annahme eines bloßen Abschreibefehlers ist nicht so wahrscheinlich als die bewußter Textänderung*), welche auf Gewinnung eines ansprechendern Sinnes ausging als ihn der hebräische Text zu bieten schien. Nach dem Buche Ecclesiasticus hat Gott (vgl. über diese Ansichten auch Bleek, Brief an die Hebräer, II, 229 fg.) für jedes Volk einen *ἡγούμενος* eingesetzt, Israel aber sich zum besondern Eigenthum erwählt. Es liegt auf der Hand, daß dieser Gegensatz dem hebräischen Text fremd ist, wonach Vs. 9 ja das Vorhergehende

*) Das *Σαμαρειτικὸν* (Eichhorn's Einleitung, §. 208) hat *κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν 'Ισραήλ*.

begründet. Die Vorstellung von besondern Schutzengeln der Völker findet sich bekanntlich im Buche Daniel (10, 20. 21), wo es indeß auch dem Bundesvolke an einem solchen nicht fehlt. Es ist nicht unmöglich, daß die Ansicht der LXX mit aus Mißverstand von Deut. 4, 19 hervorging, wie Volck (Deut. XXXII, S. 12) anzudeuten scheint. Jedenfalls gefiel sie lange Zeit sehr, und selbst Hieronymus, der die richtige Lesart wohl kannte, bezieht (ed. Vall., VI, 500) Vs. 8 auf die „Angeli, quibus rerum humanarum commissa est procuratio", und sagt von den Christen (VII, 557), sie seien aus der „ditio Angelorum translati ad partem Domini (i. e. potestatem Christi). Et illi quidem aliena et sibi vel commissa vel usurpata tenuerunt; iste vero recepit sua". Eusebius (Praep. Evang. XI, Kap. 26) vergleicht mit unserm Verse Plato's Wort, daß die Menschen *κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων* seien, und Calmet verweist für die Meinung, „provincias orbis procurari a Diis et angelis, singulas singulis commissas", nicht nur auf die Perser und Griechen überhaupt, sondern noch insbesondere auf Jamblichus I, Kap. 25. Merkwürdig ist das scholium, welches Vercellone (Variae lectiones etc.) aus einem correctorium bibliorum des 14. Jahrhunderts über die Lesart der LXX mittheilt: „Super hoc dicit Gregorius in homilia de X dragmis quas mulier habuit, quod tanta creditur ascensura in caelum multitudo hominum, quanta illic remansit multitudo angelorum."

Halten wir uns jetzt an den hebräischen Text und sehen ab von allen sprachlich unmöglichen Deutungen*), so finden wir doch noch sehr verschiedene Erklärungen der Worte: „Da stellte er fest der Völker Marken nach der Zahl der Kinder Israel." Völlig gegen den Zusammenhang, wonach von Erweisung der Liebe Gottes die Rede sein muß, findet hier eine alte rabbinische Erklärung (so das Targum des Pseudo-Jonathan und Raschi, vgl. auch Hottinger, Thes. philol., 1696, S. 291) den Sinn, daß Gott die Zahl

---

*) So will Geddes nach Montanus übersetzen praeter numerum, und Calmet schlägt als „nova versio satis literalis" Folgendes vor: „Tunc filii Israel pauci numero erant, cum Deus elegit populum suum et Jacob fuit funiculus haereditatis ejus!" Die unnützen Conjecturen von Clericus und Houbigant haben schon Dathe (Dissert., S. 207—210) und Geddes abgewiesen.

der Völker gleich gemacht habe der Zahl der Kinder Israel, die nach Gen. 46, 27 siebenzig Seelen stark nach Aegypten kamen. Es ist in der That auffallend, daß Baumgarten ebenfalls hier 70 Völker, entsprechend den 70 Stammvätern in Jakob's Familie, findet. Diese unsinnige Erklärung (vgl. Lightfoot, Opera omnia, I, 212, edit. Roterod.) hat nur das Gute, daß sie עמים gleichbedeutend mit גוים nimmt. Man hat öfters (so z. B. de Wette und Maurer) עמים von den Stämmen des israelitischen Volks verstanden, aber die dann nicht leicht zu umgehende Rücksicht auf die Zwölfzahl wäre gar zu spielend; unsere Stelle sollte daher nicht von G. Baur (Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I, 237) zum Beweise, daß עמים die Stämme Israels bedeuten könne, angeführt sein. Dathe gibt als Auslegung der meisten Erklärer an: „Deum (in communi omnium gentium dispersione) gentibus Cananaeis eam terrae portionem tribuisse, quam sequentibus temporibus destinavit Israelitis.“ Danach wären also עמים die Kanaaniter, und so verstehen Fagius, Vatablus u. a. die sieben kanaanitischen Völkerschaften darunter; auch hat man bei dieser Auffassung keine Veranlassung, mit Seb. Rau (vgl. Rosenmüller, Scholien) möglichst ein Dutzend kanaanitischer Völkerschaften herauszubringen, da man bei den Kindern Israel nicht an eine beschränkte Zahl von Stammvätern, sondern mit Piscator an die ganze Menge des Volks denken kann. Für לְמִסְפַּר vgl. Jos. 4, 5. 8 „nach der Zahl der Stämme der Kinder Israel“; schon das Fehlen von שבטי macht für unsere Stelle die allgemeinere Fassung „mit Rücksicht auf die Zahl, auf die Menge, sodaß der Platz für sie zureiche“ (Vater) wahrscheinlich. Trotzdem ist die Beziehung von עמים auf die Kanaaniter durchaus unhaltbar; denn es handelt sich nicht, wie Dathe meinte, um eine erst hinterher erfolgende destinatio zu Gunsten Israels, sondern die ganze Ländervertheilung war von Anfang an mit Rücksicht auf Israel von Gott beschlossen, sodaß also unter עמים die Völker überhaupt zu verstehen sind. Unstatthaft ist auch die Beschränkung auf die „gentes circumjacentes“ (Volck), und namentlich ist der Gedanke, daß Kanaan der Mittelpunkt der Erde sei (Herder, K. W. Justi), in unserer Stelle durch nichts angedeutet, obwol ihn noch Ewald (Jahrbücher, VIII, 54) hier zu finden scheint.

Wie klar nun auch im allgemeinen*) der Gedanke vorliegt, daß Gott schon bei der ersten Völkerbildung darauf bedacht war, Israel ein geeignetes Land vorzubehalten, so erheben sich doch hier leicht eine Menge von Fragen, die zum Theil schwer zu beantworten sind. Während Vater in בהנחל, בהפרידו keine Zeitangabe, sondern nur poetische Fülle des Ausdrucks sehen will und noch Schultz keine bestimmte Zeit gemeint sein läßt, vielmehr den ganzen Zeitraum von der Schöpfung an bis zur Verdrängung Moabs durch die Amoriter kurz vor dem Anzuge Israels herbeizieht, finden hier die meisten ältern Ausleger mit Recht eine bestimmte Zeitbeziehung ausgedrückt. Vitringa erblickte in Gen. 10 die Ländervertheilung durch Noah, auf welche Moses hier zurücksehe, und noch J. D. Michaelis hat in seinem mosaischen Rechte (I, §. 29) die Fabel vom Congresse zu Rhinocolura, wodurch Israels Anrecht auf Kanaan erwiesen werden sollte, mit großer Weitschweifigkeit zu widerlegen sich bemüht. Das Recht der Israeliten auf Kanaan beruht auf dem göttlichen Rathschlusse, der sich einerseits in strafender Gerechtigkeit, andererseits in freier Gnade offenbarte; vgl. Keil, Commentar über das Buch Josua, S. LIV fg. Wie wichtig aber auch unsere Stelle für die Streitfrage nach dem Rechte Israels auf den Besitz Kanaans sein mag, mit der sogenannten Völkertafel hat sie nichts zu thun. Ganz anders aber verhält es sich mit Gen. 11, woran z. B. Münster und Vatablus denken und worauf besonders הפריד höchst wahrscheinlich zurücksieht. Danach bestimmt im Anschluß an J. H. Michaelis Carpzov (Crit. s., S. 834) den Sinn richtig in folgender Weise: „jam tum, quando in dispersione et γλωττοσυγχύσει Babelica filii hominum per orbem disseminati sunt, filiis Israel Deus prospexit.“ Daß die alte Sage Dinge in Einen Zeitraum zusammendrängt, die in Wirklichkeit sich nur im Laufe von Jahrhunderten oder Jahrtausenden ereigneten, kann für uns kein Grund sein, die Beziehung unserer Stelle auf jene Sage zu leugnen. Der Dichter weiß ohne Zweifel, daß auch später noch allerlei Grenzveränderungen stattgefunden haben, aber darauf nimmt er hier keine Rücksicht, sondern sagt, daß schon in jener Urzeit, als

---

*) Calvin bestimmt den Sinn dahin: „in tota mundi ordinatione finem hunc fuisse Deo propositum, ut electo populo consuleret.“

sich der Hauptsache nach, wie die israelitische Sage lehrte, die Völkervertheilung ein für alle mal vollzog, Gott ein bestimmtes Land zum Wohnsitze seines künftigen Volks ausersehen habe. Wie wunderbar sich das Walten der göttlichen Vorsehung darin erwies, daß gerade Kanaan die Wohnstätte des auserwählten Volks wurde, können wir, die wir ein weit größeres Stück von der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden überschauen, in noch höherm Grade erkennen, als dies unserm israelitischen Sänger vergönnt war; vgl. in K. v. Raumer's Palästina den Abschnitt über Palästinas Weltstellung. Der Dichter spricht hier nur das Bewußtsein aller Frommen in Israel aus, wenn er schon in grauer Urzeit Kanaan für das Volk Gottes vorherbestimmt sein läßt; jeder Israelit, der von dem hohen Berufe seines Volks durchdrungen war, wußte, daß Gottes Absehen von jeher auf sein Volk gerichtet war. Die volle Wahrheit *) und Bedeutung dieses Gedankens wird nicht im mindesten dadurch abgeschwächt, daß ihn der Dichter in volksthümlich beschränkter Form ausspricht. Das Wissen um den göttlichen Rathschluß, der bis auf Abraham's Zeit ein völlig verborgener blieb, kann nicht als durch Abraham vermittelt betrachtet werden; wenngleich seit Abraham's Zeit Kanaan das gelobte Land war, so wird sich doch das Bewußtsein darum, daß Gott diesen Rathschluß schon lange vor Abraham gefaßt, der prophetischen Erkenntniß erst viel später erschlossen haben. Zur Zeit unsers Dichters scheint diese Erkenntniß indeß schon ziemlich lange Gemeingut der frommen Israeliten gewesen zu sein, sodaß er sie in gewissem Sinne als ein Stück der uralten Ueberlieferung betrachten konnte. Bei so ungewissen Dingen ist natürlich eine sichere Zeitbestimmung nicht möglich. Benutzt wird unsere Stelle vom Apostel Paulus Apg. 17, 26. **)

---

*) Wie wenig Verständniß Clericus dafür hatte, zeigt seine Bemerkung: „Deus eodem jure Romanis, Turris Babylonicae tempore, diceretur fines dedisse eos, quibus Romanum imperium postea clausum fuit." Moses scheine vielmehr sagen zu wollen. „Deum, qui fines omnibus populis providentia sua adtribuit, Israelitis dedisse fines, qui antea non unius populi fuerant. Nam septem populorum eos agris donavit!"

**) Bunsen macht zu unserer Stelle die Bemerkung, darin daß Gott Kanaan dem auserwählten Volke von Anfang angewiesen, liege die Folgerung beschlossen „also kann ihnen das Land nicht genommen werden, sie

Vs. 9.

Als Grund der Vs. 8 erwähnten göttlichen Fürsorge gibt nun der Dichter an: „Denn des Ewigen Theil ist sein Volk, Jakob fiel ihm zu als Erbe.“ Daß die richtige Verbindung unsers Satzes mit dem Vorhergehenden vielfach verkannt wurde, zeigen die erwähnten falschen Erklärungen von Vs. 8; die LXX verbindet durch *καί*, Hieronymus durch autem, und Pseudojonathan (vgl. Bodenheimer) läßt unsere Worte durch Michael gesprochen werden bei der großen Verlosung, die Gott zur Zeit der Sprachentrennung mit den 70 Völkerengeln vorgenommen habe. Bodenheimer findet es sehr bemerkenswerth, daß die LXX „יעקב hinauflesen und am Schlusse des Verses ישראל ansetzen“; mit der LXX stimmen der samaritanische Text und die Itala, während Onqelos und Hieronymus unsern hebräischen Text wiedergeben. Lud. Cappellus meinte: „Istud *'Ισραηλ* omnino est glossema et interpretamentum praecedentis vocis *'Ιακὼβ*, quod glossema ex margine irrepsit in textum;“ wahrscheinlich ist's nur eine willkürliche Aenderung, die einen scheinbar bessern *) Parallelismus herbeiführen sollte. Manche Ausleger haben übersehen, daß unser Vers von der Gegenwart handelt; so übersetzt K. W. Justi: „Da schon erkohr er sich sein Volk“, was so gut wie das *ἐγενήθη* der LXX sprachlich unmöglich ist. Unser Vers erzählt nichts, sondern reflectirt über das Verhältniß des vorhandenen Volks zu Gott; die logische Möglichkeit, dies gegenwärtige Verhältniß als Grund zu dem von Gott in der Urzeit gefaßten Rathschlusse zu denken, ist dadurch gegeben, daß dem Ewigen sein

---

können nicht untergehen“. Aber ich bezweifle, daß der Dichter diese Folgerung beabsichtigt hat.

*) Im hebräischen Text haben wir in den beiden Gliedern einen schönen Wechsel, was die Stellung des Subjects und des Prädicats betrifft, den die LXX völlig verwischt. Dazu kommt, daß nur nach dem hebräischen Texte das Volk zuletzt mit dem Namen Jakob bezeichnet wird, und dieser Personification bedarf der Dichter durchaus für das mit Vs. 10 einzuführende Bild; das meist als Volksname übliche Israel wäre zu dieser Ueberleitung weniger geschickt gewesen. Unnatürlich ist die Bemerkung von Ainsworth zu Jakob: „Est nomen infirmitatis: Amat nos Deus infirmos et indignos.“

Volk bereits vor Augen stand, ehe es ins wirkliche Dasein gerufen war. Wir haben also keine Veranlassung, mit Ewald Vs. 9 als Einschaltung zu fassen; noch weniger aber dürfen wir uns durch die bildlichen Ausdrücke, mit denen hier Israel als Gottes Eigenthumsvolk bezeichnet wird, dazu verleiten lassen, den Gedanken unsers Verses in falsche Parallele mit dem Vs. 8ᵃ berührten Ereignisse zu bringen. Die bildlichen Ausdrücke, daß das Volk Gottes Antheil, das ihm zugemessene Erbe sei, sind allerdings wol durch Vs. 8 hervorgerufen, wo vom Vertheilen die Rede ist; aber der Gedanke wird dadurch nicht berührt, und mit Unrecht sagt Schultz: „Die Ausdrücke stellen den Herrn nicht mit den Engeln, sondern mit den Königen in Parallele", denn beide Beziehungen sind gleich wenig durch den Gedankenzusammenhang geboten. Von dem Bewußtsein, daß Israel Gottes Volk sei, ist bekanntlich das ganze A. T. getragen, vgl. Ex. 19, 5; Lev. 20, 24; Num. 11, 29; Deut. 7, 6; 10, 15. Während an den letztgenannten Stellen von einer Erwählung Israels die Rede ist, wird hier das nahe liegende Bild gebraucht, daß Israel dem Ewigen als Antheil (חלק) zugefallen, ihm als Erbe zugemessen sei. חֶבֶל (Strick, Meßschnur) bedeutet häufig das abgemessene Stück, also in Verbindung mit נחלה das zugemessene Erbtheil, vgl. Ps. 105, 11, wo das Land Kanaan also bezeichnet wird. Calmet verweist auf Herod. 2, 6 für die Gewohnheit der Aegypter, mit Stricken große Räume abzumessen; vgl. auch Ol. Celsius, Hierobotanicum, pars posterior (Upsala 1747), S. 303. Vitringa weist auf Jer. 10, 16 hin, wo die beiden Wahrheiten, daß das Volk Eigenthum Gottes sei und umgekehrt Gott חֵלֶק יַעֲקֹב, eleganter verbunden seien; der letztere Gedanke hat hier keine Stelle, weil zur Begründung der Fürsorge des Ewigen für Israel gleichsam der Werth angegeben werden muß, den das Volk für Gott hat, die Rücksicht, welche Gott schon so früh bestimmte, seine Weltregierung zu Gunsten des erst zukünftigen Volks Israels einzurichten.

Vs. 10.

Der Dichter, der nur in einzelnen großen Zügen darstellen will, was Gott für Israel gethan hat, geht nun sofort in lebendiger Schilderung über auf die große Zeit der Entstehung der Ge-

meinde unter Moses in der sinaitischen Wüste. Offenbar wollte er nicht (daß ich Calvin's Worte gebrauche) „omnia paterni favoris Dei erga populum documenta referre"; aber einen genügenden Grund für den hier vorliegenden Sprung hat Calvin nicht angegeben, obgleich sich Volck hinsichtlich des „principium liberationis omissum" bei der Angabe jenes großen Auslegers beruhigt: „quia utile illis fuit ante oculos statui, quomodo e profundo mortis abysso extracti fuissent, quo melius agnoscerent vitae suae initium." Das Uebergehen der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und des Durchzuges durch das Rothe Meer müßte sehr auffallen, wenn unser Lied auf dem Standpunkte der mosaischen Zeit stände; da nun aber der Sänger auf diese als auf eine ferne Vorzeit zurückblickt, kann er leicht aus den altberühmten Geschichten einige Züge herausgreifen und dichterisch ausmalen, welche seinen Zwecken entsprechen. Die gnädige Durchhülfe Gottes, welche das Volk beim Auszuge aus Aegypten erfuhr, steht an Wichtigkeit nicht zurück hinter der göttlichen Fürsorge während des Zuges durch die Wüste; nur fällt in den Aufenthalt am Sinai die feierliche Bundesschließung, wodurch Israel erst eigentlich zum Volke des Ewigen gebildet und die Theokratie gegründet wurde. Aber die Rücksicht auf die Gesetzgebung *) und die dem Volke verliehenen geistigen Güter tritt in unserm ganzen Abschnitte nirgends ausdrücklich hervor; und wenngleich sie nicht geradezu ausgeschlossen zu denken ist, so fällt sie doch nicht schwer genug ins Gewicht, daß sich daraus das Verschweigen des Auszugs erklären ließe. Das Richtige deutet Lud. Cappellus an: „In deserto (Sinai) dicitur Deus eos invenisse, non quod isthîc primo fuerint; sed quia inde eos traduxit in terram Chanaan longe deserto illi dissimilem, dicuntur illîc a Deo inventi, ad exaggerandum Dei in eos beneficium." Der Dichter will dem Volke, das in bedrängten Verhältnissen wider Gott murrt,

*) Luther (in der Erklärung von 1525) schließt sich an die falsche jüdische Erklärung des יְבֹנְנֵהוּ an und findet hier die Bundesschließung als die andere Gutthat Gottes erwähnt; die erste sei die Erwählung des Volks aus den Heiden Vs. 8 fg., die dritte der Reichthum des Landes Vs. 13. Ganz dieselbe Dreitheilung hat Vatablus; da beide Zeitgenossen auch zu Vs. 8 einen Satz wörtlich gemeinsam haben, schöpfen sie vielleicht aus einer ungenannten ältern Quelle.

des Ewigen Gnade und väterliche Liebe, die er schon in der Urzeit Israel erwies, zur Beschämung vor Augen stellen; daher erinnert er an die Vorherbestimmung des Landes Kanaan zum Wohnsitz des auserwählten Volks, welche geschah, ehe noch das Volk vorhanden war, und versetzt die Hörer, indem er ihnen zeigen will, wie Israel allein durch Gottes Gnade in den Besitz des gelobten Landes kam, unmittelbar in die der Besitzergreifung Kanaans vorhergehende Zeit der größten Noth des hülflos und besitzlos umherirrenden Volks.

Fassen wir den Zusammenhang in der angegebenen Weise, so haben wir einen angemessenen und des Dichters würdigen Uebergang von dem Vorhergehenden zu der nun folgenden bildlichen Darstellung: Er fand ihn im Lande der Wüste u. s. w. Wer der Gefundene sei, ist im allgemeinen nicht zweifelhaft; wenn aber Onqelos das suff. sing. durch die Mehrzahl ausdrückt, so scheint das noch weniger genau, als wenn manche Neuere (z. B. K. W. Justi, Sachs in der Bibel von Zunz, de Wette) jenes suff. auf „sein Volk" (Vs. 9) zurückbeziehen und durch „es" übersetzen. Für das hebräische Sprachgefühl tritt bei der Gleichheit des Geschlechts die Frage, ob das suff. auf עַם oder auf das zunächststehende יַעֲקֹב sich beziehe, mehr in den Hintergrund, und auch LXX und Hieronymus haben für Volk männliche Wörter (λαὸς, populus). Wir sind im Deutschen schlimmer daran, denn die verhältnißmäßig beste Uebersetzung von Luther u. s. w. „Er fand ihn" drückt zwar die Beziehung auf Jakob richtig aus, läßt aber die hinter der Personification stehende collective Bedeutung weniger klar durchscheinen, als im Grundtexte der Fall ist. Wie zähe der Dichter die Personification des Volks festhält, beweist der in den folgenden Versen überall stehende Singular, der besonders Vs. 11 in יִקָּחֵהוּ, verglichen mit גּוֹזָלָיו, scharf hervortritt; wie sehr aber daneben die collective Bedeutung durchschlägt, zeigt namentlich am Schluß (Vs. 14) der plötzliche Uebergang zur Anrede an das Volk, wie er sich auch Vs. 15 nach einer ähnlichen Personification des Volks findet. Die nähere Bestimmung des Bildes, unter dem Vss. 10—14 das Volk vorgestellt wird, ist nun sehr schwierig; ich beschränke mich auf die Annahme, daß, Gott als dem liebenden Vater gegenüber, Jakob dargestellt wird als ein unerfahrener, in der Irre befindlicher Sohn, der nur durch Gottes Schutz und Führung den Weg aus der größten Noth zu den Gütern

des gelobten Landes findet. Herder sieht hier einen Knaben, den Gott am Ufer des Rothen Meeres findet, und Ewald läßt das Volk verglichen sein mit einem verlorenen, dem Tode nahen Kinde, welches Gott (wie ein hoher Herr ein ausgesetztes *), verwaistes Kind) gleichsam zufällig gefunden und aus Erbarmen angenommen habe. Sind solche specielle Ausdeutungen nicht rathsam und mindestens entbehrlich, so ist Venema's Herbeiziehung der oves errabundae (vgl. Jes. 53, 6; Ps. 119, 176) sicherlich falsch, da der Zusammenhang ein aus der Thierwelt genommenes Bild ausschließt.

An dem Finden haben schon früh Viele sich sehr gestoßen, da sie die prosaische Frage stellten, wie Gott das Volk in der Wüste habe finden können, in die er es doch selber hineingeführt. Außer Hieronymus und dem Syrer haben alle alten Uebersetzungen einen andern Sinn ausgedrückt, ohne dadurch einen Verdacht gegen unsern hebräischen Text zu rechtfertigen. Der samaritanische Text hat mit leichter Aenderung יאמצהו (er stärkte ihn) gesetzt, was Dathe, Geddes, Brentano u. s. w. als ursprüngliche Lesart billigen; Dathe ist dabei der wahrscheinlich irrigen Meinung, daß jene Lesart auch vorausgesetzt werde durch die Deutung der LXX *αὐτάρκησεν αὐτὸν*, der Itala **) „sufficientem eum sibi fecit", des Onqelos ספק צרכיהון (tribuit eis necessaria) und des Saadia كفاه (providit ei). Alle diese Deutungen können auf Grund der Wurzel מצא gemacht sein, die sich noch weit mehr hat gefallen lassen müssen; so berichtet K. W. Justi, der selber das hebräische Wort leiten, führen bedeuten läßt, nach Döderlein heiße מצא hier acquirere, comparare sibi, und schon Masius (vgl. Dathe, Dissertatio) erklärte: praeparare, comparare alqd alicui. Auch die wol noch ansprechendste Meinung, durch Ausgehen von der Bedeutung suffecit (Num. 11, 22) lasse sich im Hiphil יַמְצִאֵהוּ der durch die LXX ausgedrückte Sinn gewinnen, scheitert am hebräischen Sprachgebrauch, der im Qal den Dativ der Person erfordert; und schon Vater bemerkt, daß ein solches Hiphil nirgends vorkommt. Die meisten neuern Erklärer sind mit Recht zu der gewöhnlichen

---

*) Dabei schwebte Ewald wol die Stelle Ez. 16, 5 vor.

**) Nach Vercellone's Variae Lectiones hat Cod. Veron.: sufficientiam dedit eis.

Bedeutung finden zurückgekehrt, namentlich bestimmt durch Hos. 9, 10 (Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel); aber nicht alle haben den Sinn klar erkannt und sich von der Beimischung ungehöriger Zuthaten frei gehalten. Vater und Rosenmüller setzen unsern Vers in falsche Verbindung mit Vs. 9; Vater nämlich wirft „auffinden, zum Eigenthum bekommen, sich nehmen, erwählen“ unklar*) zusammen, und Rosenmüller erklärt nach Fagius: „invenit eum, veluti rem ad nullius potestatem attinentem primus occupavit, sibi vindicavit.“ Hengstenberg (Authentie des Pentateuch, I, 71) nimmt eine „decurtata comparatio“ an und setzt an die Stelle des bloßen Findens die Freude über den angenehmen Fund. Schultz verwirft diese willkürliche Eintragung aus Hos. 9, 10, aber seine eigene Meinung ist ebenso verfehlt; der Ausdruck „er fand ihn“ soll sich „schon daraus erklären, daß der Herr eigentlich noch nicht in Aegypten, wo er nur noch handelnd auftrat, unter Israel erschien, sondern erst in der Wüste.“ Nach diesen räthselhaften Worten heißt es weiter: „In der Wolken- und Feuersäule erschien er zuerst, als es sich bei Etham lagerte, am Ende der Wüste, Ex. 13, 20. Als Bundes- oder Volks-Gott aber ließ er sich erst auf den Sinai zu ihm herab.“ Dabei scheint für Schultz das Finden doch unbequem zu sein; es sei natürlich nicht als solches zu urgiren, sondern soviel als „erreichen, antreffen“ (Jes. 10, 10. 14), und die Hauptsache sei „Israel befand sich in der Wüste, als sich der Herr in ein engeres Verhältniß zu ihm einließ. Es war ein verlorenes Schaf“. Sicherlich setzt מצא sowenig als unser finden nothwendig ein vorhergehendes Suchen voraus; aber auch wo dieses deutlich der Fall ist, wie Gen. 16, 7 und Ps. 89, 21, ist der Begriff einer gewissen Zufälligkeit nicht ausgeschlossen, und ich sehe nicht ab, wie wir denselben an unserer Stelle ohne Künstelei vermeiden können. An der kühnen Sprache des Dichters, der Gottes Thun auf menschliche Weise darstellt, dürfen wir nicht Anstoß nehmen; gerade der Gedanke, daß Jakob auch hätte ungefunden bleiben können, mußte dem Volke die freie Gnade Gottes vor Augen stellen, der jeden Zufall ausschließt.

Als Ort, wo Gott das Volk fand, wird zuerst ganz allgemein

*) Aehnlich macht Donaldson aus dem „invenire“ ein „convenire alqm, praesto adesse, assistere“.

angegeben ארץ מדבר, ein Land der Wüste, d. h. welches eine Wüste ist. Der Dichter läßt den Artikel aus, weil er keine bestimmte geographische Angabe beabsichtigt, sondern nur die Natur des dem Leser ohnehin bekannten Schauplatzes beschreiben will. Offenbar ist die sinaitische Wüste gemeint, und es ist unbegreiflich, wie Philippson hier ein Bild des Nichts erblickt, aus dem heraus Gott Israel zu einem Volke erzogen habe, welche Erklärung schon vom Midrasch richtig angedeutet worden sein soll, indem er die Verba mit ihrem Suffix alle auf Abraham bezog. Diese Deutung ist wo möglich noch unnatürlicher als Raschi's Erklärung, Gott habe Israel treu gefunden. Von der Erziehung oder der wunderbaren Bildung Jakob's zum Volke (Bunsen) ist hier ebenso wenig die Rede, als die Gesetzgebung am Sinai den Ausgangspunkt bildet; die Schrecknisse der Wüste sind im eigentlichen Sinne gemeint (vgl. Deut. 1, 19; 8, 15) und schildern die äußere Hülfsbedürftigkeit des Volks, nicht dessen geistliche Noth. Seine nähere Bestimmung findet ארץ מדבר durch das zweite Versglied ובתהו ילל ישמן, sodaß wir hier kein einfach verbindendes Vav haben (LXX, Hieronymus, Luther, Ewald u. s. w. drücken ו gar nicht aus), sondern „und zwar" übersetzen müssen, wofür wir dichterischer, wenngleich etwas frei, wol unser abgeschwächtes „ja" setzen können. In תהו haben wir, wie in ירחף (Vs. 11), vielleicht einen Nachklang aus der ersten Schöpfungsgeschichte, Gen. 1; es bedeutet eigentlich Verwüstung, dann Wüste, Oede, womit sich leicht der Begriff der Weglosigkeit verbindet, vgl. (Hupfeld, Ps. I, S. 139) Ps. 107, 40; Hiob 12, 24. Das arabische تيه (desertum) ist offenbar verwandt; aber es ist verkehrt, mit J. H. Michaelis, Venema u. s. w. den geographischen Sinn, welchen die Araber mit التيه oder mit تيه بنى اسرائيل verbinden, unserm תהו unterzulegen. Obgleich die große Wüste zwischen dem erythräischen Meere, Palästina und Aegypten gemeint ist, kann תהו nur appellativisch gedacht sein, gerade wie das vom Syrer fälschlich als Eigenname gefaßte ישמן, vgl. Num. 21, 20; 23, 28. Letzteres Wort ist synonym mit תהו und steht öfters von der sinaitischen Wüste, vgl. Ps. 68, 8; 78, 40; 106, 14, an den zwei letztgenannten Stellen im Parallelis-

mus mit מִדבר. Ueber die Bildung von יְשִׁימוֹן vgl. Ewald, §. 163[d]; ist die an unserer Stelle stattfindende defective Schreibart schon auffallend, so ist's doch noch mehr das zwischen den beiden Wörtern für Wüste in der Mitte stehende יְלֵל, nicht sowol weil es ἅπ. λεγ. ist statt des gewöhnlichen Wortes für Geheul יְלָלָה (vgl. Zeph. 1, 10; st. cstr. Jer. 25, 36; Sach. 11, 3) als vielmreh wegen der Schwierigkeit der Construction.

Gesenius vergleicht zu ילל das arabische يَبَابٌ ululatus, welches bei Dichtern die Wüste selber bezeichnen könne und schlägt folgende Construction als eine mögliche vor „in deserto, ululatu (loco ululatus), vastitate“; allein diese Häufung dreier Synonyma *) wäre wegen der asyndetischen Nebeneinanderstellung der Nomina unerträglich hart, wenngleich bei Verben (vgl. außer dem unserigen besonders Vs. 15) ein schöner dichterischer Eindruck dadurch bewirkt wird. Dieser Uebelstand ist allerdings beseitigt, sobald wir die beiden ersten nomina im st. cstr. denken; so übersetzt Ewald „in der Oede des Geheuls der Steppe“, und die Zunzsche Bibel hat „in dem Grausen des Geheuls der Wüste“. Es ist aber klar, daß die hebräischen Worte solche Deutung nicht leiden, denn תהו heißt nicht Grausen, und Ewald's Erklärung „in der schauerlichen Oede der von wilden Thieren umheulten **) Wüste“ setzt voraus, daß ילל

---

*) Schon Aquila hat diese Construction in seiner Uebersetzung, welche lautet: ἐν ἀτάκτῳ, ἀοικήτῳ, ἠφανισμένῃ.

**) Wenn Ewald bemerkt, daß diese Schilderung stark an Jes. 30, 6 erinnere, so soll damit eine Abhängigkeit unsers Dichters von Jesaja wol nicht erwiesen werden. Daß nicht mit Qimchi an Geheul der Winde zu denken ist, sondern an das unheimliche Geheul der wilden Thiere, versteht sich freilich von selbst. Aben-Esra vergleicht mit Recht Jes. 13, 21; nur ist festzuhalten, daß der Ausdruck nicht allein das Schauerliche und Unheimliche, sondern auch das Gefährliche der Wüste anschaulich machen will, sodaß die Bemerkung von K. W. Justi „In den Wüsten (des) Morgenlandes, wo wenige Quellen sind, versammeln sich die wilden Thiere bei denselben, und in der Nacht hört man das fürchterlichste Geheul“ den Sinn keineswegs erschöpft. Es ist klar, daß unsere auf einfacher Naturbeobachtung beruhende Beschreibung dem Dichter sehr wohl ursprünglich zugehören kann; sollte aber etwas von rein dichterischer Ausschmückung (vgl. Jer. 2, 6) mit im Sinne liegen, so mag das leicht auf althergebrachte Darstellungsweise zurückzuführen sein, denn Israels Zug durch die Wüste galt nothwendig von frühester Zeit an als

nach ישמן stände. Nach den Accenten ist ילל ישמן Apposition zu תהו; dem entspricht die Uebersetzung von Schultz „in der Einöde, dem Geheul der Steppe“. Natürlicher erscheint es, blos ישמן als Apposition zum Vorhergehenden zu nehmen, sodaß ישמן dem synonymen תהו parallel geht, während das einen andern Sinn ausdrückende ילל zur nähern Bestimmung von תהו dient; aber der Satz „in der Einöde des Geheuls, (in) der Wildniß“ wäre so matt, daß ich den von Dathe und Gesenius (im Thesaurus) ausgedrückten Sinn „in deserto ululatus (et) vastitatis“ noch am erträglichsten finde, wenngleich ich die Schwierigkeit dieser Fassung nicht unterschätze. Wie sehr man aber auch zweifeln kann, ob unsere Verszeile in ihrer jetzigen Gestalt aus der Hand des Dichters hervorgegangen sei, ebenso entschieden muß man die bisherigen Versuche, einen bessern Text, welcher als der ursprüngliche gelten könnte, zu gewinnen, als durchaus verfehlt bezeichnen. Die freien Uebersetzungen der LXX (*ἐν δίψει καύματος, ἐν γῇ ἀνύδρῳ*) und des Onqelos (ובית צחונא אתר דלית־מיא) gaben keine Ausbeute und sind wol von Deut. 8, 15 nicht unabhängig; desto größern Aufschluß glaubte man in dem בתהללות ישמנהו des samaritanischen Textes zu finden. Houbigant machte daraus בְּתְהִלְלוֹת יַשְׁמִנֵהוּ (in deserto pinguem eum fecit), was Dathe ganz billigte (vgl. Dissertatio), während Vater, dem das angenommene Wort für Wüste schon wegen der sonderbaren Ableitung von هلّ lucere verdächtig war, sich mit der Aussprache יַשְׁמִן begnügte*), unter Vergleichung von Vs. 15 und Hos. 13, 5. 6. Den Sinn des samaritanischen Textes hat ohne Zweifel Gesenius, gestützt auf beide samaritanische Uebersetzer und die samaritanische Fassung von Vs. 18, richtig gefunden, vgl. Comment. de Pentat. Samar., S. 43; er spricht aus בְּהַהֲלָלוֹת יְשַׂמְּנֵהוּ und übersetzt: „in laudationibus posuit eum i. e. gloriosum reddidit eum.“ Da aber dieser künstlich genug gewon-

---

eines der hervorstechendsten Stücke der vaterländischen Geschichte, auf welches die hebräische Dichtkunst gewiß gern zurückblickte.

*) Die Bedeutung „fett machen“ paßt nicht in den Zusammenhang; weniger wichtig ist, daß wir השמין in diesem Sinne im A. T. nicht haben, denn Jes. 6, 10 heißt es „verstocken“ und Neh. 9, 25 „fett werden“, eigentlich „Fett ansetzen“.

nene Gedanke in den Zusammenhang unsers Verses nicht paßt, ist für den ursprünglichen Text nichts damit gewonnen.

Im zweiten Hemistiche lesen wir nun, mit welcher Zärtlichkeit Gott sich des in so trauriger Lage aufgefundenen Jakob annahm. יסבבנהו bezeichnet das liebende Umfangen zugleich mit dem schützenden Umgeben; letzteres ist zwar die gewöhnliche Bedeutung, die manche Ausleger als für sich allein genügend betrachten (so noch Gesenius, Volck, vgl. Ps. 32, 10; 34, 8); aber daß der Nebenbegriff der Liebe sich leicht mit dem Worte verbindet, zeigen die Stellen Ps. 26, 6 (Luther: ich halte mich, Herr, zu deinem Altar) und Jer. 31, 22, auf welche Hupfeld (zu Ps. 26, 6) seine Behauptung, סובב heiße stets nur „schützend umgeben, wie ein Schild", wol vergeblich anwendet. Onqelos denkt an den Schutz durch die Schechina (Pseudojonathan hat: protexit eos septem nubibus gloriae suae!), Rosenmüller nach J. H. Michaelis an das Bild einer feurigen Mauer (Sach. 2, 9), während Ewald hier die eheliche oder besser die Mutterliebe herbeizieht. Dem Zusammenhang entspricht am besten der Sinn der sorgfältigen und liebevollen Umschirmung. Gegen den Sprachgebrauch ist die Uebersetzung des Hieronymus „circumduxit eum", dem z. B. Luther*), Calvin, Coccejus, Clericus folgten; namentlich Calvin legte großen Werth auf die Erwähnung des vierzigjährigen Umherirrens in der Wüste, „quia longe splendidior fuit Dei virtus quam si celeriter per aërem volitassent"; er bedachte also nicht, daß in die Aufzählung der göttlichen Wohlthaten durch dieses circumduxit ein göttliches Strafgericht hineinkäme. Besser hat die LXX *ἐκύκλωσεν αὐτὸν*.

Auch das folgende יבוננהו ist streitiger Auslegung; da das Pilel von בִּין nur hier vorkommt, glaubt sich Ewald durch den Zusammenhang berechtigt, einen besondern neuen Sinn anzunehmen, nämlich zwischen sich oder in seine Arme, seinen Busen, nehmen. Eine solche Denominativbildung von בֵּין wäre aber sehr seltsam, und man dürfte sich zu einer derartigen Hypothese nur dann entschließen, wenn ihre Nothwendigkeit wirklich dargethan wäre

---

*) In den sieben Pentateuchausgaben lautete seine Uebersetzung: „er furet yhn vmb vnd gab yhm verstand."

und unter den bekannten Bedeutungen von בִּין oder הֵבִין keine einzige genügte. Die LXX hat *ἐπαίδευσεν αὐτὸν*, und das ließe sich möglicherweise mit Calvin von der „doctrina experimentalis“ verstehen, von den Wohlthaten und Züchtigungen in der Wüste, „ubi Deus quasi manu exerta gloriam suam illustrabat“; wahrscheinlicher aber geht es auf die Unterweisung durch das Gesetz, welche die jüdische Auslegung hier fand, z. B. Onqelos, Pseudojonathan. Diese verkehrte Erklärung ging durch Hieronymus (docuit) auch auf die christlichen Ausleger über, z. B. Luther (gab ihm das Gesetz), Vitringa u. s. w. Nur der Syrer (ܘܚܒܒܗ et amore eum amplexus est) verfolgt einen dem Zusammenhang angemessenen Sinn. Um nun diesen zu gewinnen, brauchen wir nicht mit Dathe und Rosenmüller zu dem arabischen بان (considerare aliquid accuratius) zu flüchten; vielmehr genügt ein gesteigertes animum advertit (Vs. 7) vollkommen. Daß Gott nach seiner Vaterliebe Acht auf Jakob hatte und ihn hegte und pflegte, sagt nun auch das schöne Bild, wonach er ihn wie seinen Augapfel behütete. Der Ausdruck אישון עינו wird noch deutlicher durch Ps. 17, 8 שמרני כאישון בת־עין; Männchen (Ewald, §. 167^{a}) des Auges heißt der Augapfel, sofern wir darin das Bild des Menschen in winziger Kleinheit erblicken, wie Qimchi richtig erklärt; Tochter des Auges wird er genannt (vgl. Dietrich, Wortforschung, S. 139 fg.) als das Auge im Auge, gleichsam als das Junge. Zahlreiche Parallelen aus verschiedenen Sprachen weist Gesenius' Thesaurus zu אישון nach; unsere Redensart ist weniger daher genommen, daß das Auge der empfindlichste Theil des Menschen ist (Philippson), als daher, daß das Augenlicht eines der kostbarsten Güter ist und wegen dieses hohen Werthes mit ängstlicher Sorgfalt vor Schaden gehütet wird, vgl. Spr. 7, 2.

Vs. 11.

In der Beschreibung der göttlichen Wohlthaten gegen den hülflos in der Wüste gefundenen Jakob geht nun der Dichter zu einem neuen Bilde über, das von der Liebe des Adlers zu seinen Jungen entlehnt ist. Einige Schwierigkeit macht hier wieder die Construction, über die sich manche Ausleger gar nicht näher aussprechen. Vitringa gibt als Ansicht der meisten Erklärer an, daß Vs. 11 Vorder-

satz und Vs. 12 Nachsatz sei und pflichtet dieser Meinung, wie es scheint, besonders darum bei, weil das aus Ex. 19, 4 genommene כשׂא auf den Adler bezogen werden müsse. Aber sehen wir auch davon ab, daß Ex. 19, 4 gerade umgekehrt Gott Subject zu וָאֶשָּׂא ist, so zeigt eine genauere Betrachtung leicht, daß Vs. 12 nicht Nachsatz zu unserm Verse sein kann. Da רחף hier, wie wir sehen werden, aller Wahrscheinlichkeit nach nur vom Schweben verstanden werden darf, dieses aber jedenfalls bereits ausgebreitete Flügel voraussetzt, kann dem Adler kein neues פרשׂ mehr zugeschrieben werden. Wichtiger sind die Suffixe in יקחהו und ישׂאהו, die nur gewaltsam mit Schultz auf קן (vgl. Jes. 16, 2 קן משׁלח) zu beziehen sind, da sie neben dem näher stehenden גוזליו nur von Jakob verstanden werden können wie Vss. 10. 12 fg. Mithin ist Gott Subject zu יפרשׂ (so richtig Houbigant, Ewald, Volck) und hier scheint schon Hieronymus den Nachsatz begonnen zu haben, indem er trefflich übersetzt:

„Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans, Expandit alas suas et assumsit eum atque portavit in humeris suis."

Der entscheidende Grund gegen die noch von de Wette, Maurer, Ernst Meier, Umbreit (Römerbrief, S. 334) u. s. w. festgehaltene Fassung von Vs. 12 als Nachsatz liegt aber darin, daß mit Vs. 12, wie auch das nachdrücklich vorangestellte בדד zeigt, ein ganz neuer Gedanke eintritt, welchem in der vorhergehenden Vergleichung nichts Aehnliches entspricht. Unser Vers bildet daher ein Ganzes für sich, dessen Sinn wahrscheinlich dieser ist: Wie der Adler seine Jungen fliegen lehrt und sie dabei mit ängstlicher Liebe vor Schaden bewahrt, also nahm Gott den schwachen Jakob auf seine ausgebreiteten Flügel und behütete ihn auf dem Wege zur Selbständigkeit vor allem Unfall.

Gehen wir jetzt zur Rechtfertigung dieser Erklärung näher auf das Einzelne ein, so finden wir der Schwierigkeiten gar manche; und ich gestehe gern, daß mir hier Einzelnes unsicher geblieben ist. Schultz bemerkt zu כנשׁר יעיר קנו mit Recht, daß כְּ nicht wie כַּאֲשֶׁר einen Satz einleiten könne, also hinter נֶשֶׁר das Relativum zu ergänzen sei; da er aber unsern ganzen Vers vom Adler versteht und ihn daher nicht als vollständigen Satz ansieht, so wird er

ihn wol, wie die Zunzsche Bibel, trotz des an's Ende von Vs. 10 gesetzten Punktes, als Anhängsel von Vs. 10 betrachten. Wie ungefügig nun die Verbindung „er behütete ihn wie seinen Augapfel, wie ein Adler, der u. s. w." durch das doppelte כְּ wird, leuchet ein; denn es soll einmal beim Accusativ stehen und zum andern unmittelbar darauf beim Nominativ, was doch schwerlich angeht. Wir müssen also mit Vs. 11 einen neuen Satz beginnen: „Wie ein Adler breitet Gott aus u. s. w."; daß man die Zwischensätze יָעִיר, יְרַחֵף nicht von dem an כְּנֶשֶׁר sich anschließenden Hauptsatze יִפְרֹשׂ, יִקָּחֵהוּ, יִשָּׂאֵהוּ unterschied, rührt wol mit von dem durchgehenden Gebrauche des Imperfects her. Die beiden ersten Imperfecta sind Ausdruck dessen, was gemeinhin zu geschehen pflegt; die drei letzten sind, wie die entsprechenden Formen in Vss. 10. 12 fg., lebhaft vergegenwärtigender Ausdruck in der Erzählung geschehener Dinge. Als Eigenthümlichkeit des נֶשֶׁר, worunter einige nicht den *unreinen* *) Aasgeier, sondern etwa den Goldadler verstehen wollen, wird nun ausgesagt: יָעִיר קִנּוֹ und עַל־גּוֹזָלָיו יְרַחֵף. Daß קֵן die Jungen bezeichnet, ist allgemein zugestanden; גּוֹזָל (vgl. Ewald, §. 167 [a]) ist schwerlich mit Volck (nach Delitzsch) von גָּז = חָשׁ fugere, volare abzuleiten, vgl. vielmehr جرل pipivit columba, auf das Bochart mit Recht hinwies. Sehr streitig ist aber die Erklärung der beiden Verba יָעִיר und יְרַחֵף, vgl. Bochart, Hieroz. Pars II, Lib. II, Cap. III, wo unser Vers ausführlich besprochen wird. Dem *σκεπάσαι* der LXX gemäß erklären noch Hitzig und Ewald הֵעִיר beschützen; das Hiphil hat außer der gewöhnlichen Bedeutung „expergefecit, excitavit" auch die scheinbar intransitive „vigilavit", was Gesenius erklärt „Wache halten", besser Winer „excitavit vires suas, animum suum", wie Hupfeld (zu Ps. 35, 23) „das Auge wecken". Danach heißt הֵעִיר עַל Hiob 8, 6 bewachen; aber für unser יָעִיר mit folgendem Accusativ diese Bedeutung anzunehmen ist schwerlich zulässig, denn mit Unrecht vergleicht Maurer שָׁמַר, das mit עַל sowol als mit dem Accusativ construirt werde,

*) Doch ist der von der Unreinheit hergenommene Grund nichts weniger als entscheidend, da ja die Bilder sich vielfach kreuzen; vgl. Ed. Böhmer, Ueber Verfasser und Abfassungszeit der Johanneischen Apokalypse und Zur biblischen Typik, S. 68 fg.

und auch die von Ewald, §. 122[d] besprochenen Fälle gehören nicht hierher. Nik. Wilh. Schröder, dem Dathe und Rosenmüller folgen, zieht das arabische غار (fervere) herbei, um den Sinn ferventi amore complecti zu gewinnen; ja er findet in dem Worte die Sorge für „victus aliaque necessaria“ angedeutet, während Rosenmüller den sorgsamen Familienvater zwar dahingestellt sein läßt, aber hier dieselbe Metapher erblickt, welche in Aelian's Bezeichnung des Adlers als ζηλοτυπώτατον ζῷον πρὸς τὰ νεόττια liege (Aeliani Hist. Animal. Lib. II, Cap. 40). Schröder wurde zum Abweichen von der sprachlich zunächst liegenden Erklärung des Hieronymus aus Gründen veranlaßt, die nicht haltbar sind. Er meint, da im zweiten Hemistiche erst davon die Rede sei, daß der Adler seine Jungen fliegen lehre, verwickelten sich die Ausleger, die יעיר vom provocare ad volandum erklärten, in Tautologie. Aber das zweite Hemistich handelt vom Thun Gottes; wenn also hier Aehnliches wiederkehrt, haben wir nicht müßige Wiederholung, sondern angemessene Vergleichung. Wichtiger ist der von ירחף hergenommene Einwand Schröder's; müßte dies molli fotu incumbit heißen, so wäre die gewöhnliche Erklärung von יעיר falsch, „nam dum pullos fovet aquila, ad volandum utique non provocat“. Wir haben רחף außer Gen. 1, 2 (רוּח אלהים מרחפת על־פני המים) nur noch Jer. 23, 9, wo in רָחֲפוּ כָּל־עַצְמוֹתַי bereits A. Schultens und Venema die Grundbedeutung mollis fuit, gestützt auf رخف, richtig erkannten, ohne indeß eine genügende Begriffsentwickelung zu geben; und man sieht auch nicht ab, wie Gesenius für das Piel von „fovit pullos avis, incubuit pullis“ plötzlich zu „volitavit super pullis“ gelangt. Dagegen scheint mir die Erklärung, welche Volck mit Berufung auf Fleischer gibt, nicht unwahrscheinlich zu sein. Danach gewinnen wir aus dem Kal molle, flaccidum, remissum esse für das Piel die Bedeutung remittere (χαλᾶν), also vom Vogel remittere alas (Gegensatz: alas ad corpus astringere), und hieraus entwickeln sich die Bedeutungen 1) remissis alis incubare super ova, 2) remissis alis rei involitare oder in rem sese demittere. Da nun, fährt Volck fort, die Bedeutung brüten hier, wo bereits Junge erwähnt werden, nicht passe, bleibe nur involitare übrig; aber dieser Schluß ruht auf einer unrichtigen Voraussetzung. So gut רחף „incubare super ova“ heißen kann,

ebenso gut „incubare super pullos“, woran sich das fovere unvermeidlich anschließt, ohne daß man das Syrische (vgl. Gesenius, Thesaurus) zu Hülfe zu nehmen brauchte. Wir können also nicht die für יעיר angenommene Bedeutung „ferventi amore complecti“ mit Volck durch die Behauptung beseitigen, רחף könne nicht „molliter incubare super pullos, fovere“ sein; vielmehr müssen wir die Möglichkeit dieses Sinnes an und für sich zugeben und umgekehrt aus der Sprachwidrigkeit jener Erklärung von יעיר folgern, daß רחף hier „involitare“ bedeute.

Ich bleibe also für יעיר bei excitare (vgl. Hiob 41, 2) und zweifle nicht, daß das „provocans ad volandum“ des Hieronymus auf guter Ueberlieferung beruht; Saadia hat dieselbe Deutung, so auch Luther, Calvin u. s. w., während Onqelos Erklärung*) כְּנִשְׁרָא דִמְחִישׁ לְקִנֵּיהּ sprachlich und sachlich ohne Halt ist. Nun erhebt sich aber die schwierige Frage, welches der Vergleichungspunkt zwischen dem Thun des Adlers (dem Aufregen und Schweben) und dem Thun Gottes ist. Gehen wir zunächst vom zweiten Hemistiche aus, das ohne sprachliche Schwierigkeit ist, so erscheint es auffallend, daß Gott (der, wie wir sahen, hier Subject ist) in der Vergleichung mit einem Adler selber wieder als Adler dargestellt wird; dies erklärt sich aber daraus, daß dem Dichter Stellen wie Ex. 19, 4 vorschwebten, und nöthigt uns nicht, den ganzen Vers auf den Adler zu beziehen. Wie weit der Morgenländer in der dichterischen Freiheit bei Vergleichungen geht, zeigt Jes. 62, 5 „Wie der Jüngling sich vermählt mit der Jungfrau, werden sich mit dir vermählen deine Söhne“. Die Vermischung von Gottes Thun gegen Jakob mit dem des Adlers gegen seine Jungen, welche im zweiten Hemistiche stattfindet, hat nothwendigerweise eine gewisse Unklarheit zur Folge, d. h. die Beschreibung ist hier auf der einen Seite bildlich, auf der andern Seite im eigentlichen Sinne zu nehmen. Eine Scheidung ist natürlich äußerst schwierig; doch scheint mir dieselbe am ehesten noch dadurch möglich, daß wir das andauernde Tragen Jakob's durch Gott als Bild der göttlichen

---

*) Vgl. dazu A. Schultens, Animadv. philol. (Amsterdam 1709), S. 87, wo auch die echt rabbinische Deutung von Raschi mitgetheilt wird, welche Volck mit Recht verwirft.

Fürsorge gegen sein Volk ansehen, aber das Tragen auf den Flügeln überhaupt als etwas betrachten, das der Adler wirklich nach des Dichters Ansicht zuweilen mit seinen Jungen vornimmt. Darüber ist kein Zweifel, daß Gott, indem er Jakob trägt, nicht als auf derselben Stelle schweben bleibend gedacht werden kann; Ewald hat daher Recht, wenn er in diesem Tragen ein Hinbringen nach dem gelobten Lande sieht; und zur Gewinnung dieses Sinnes ist es keineswegs erforderlich, Vs. 11 an Vs. 13 dadurch genauer anzuschließen, daß man Vs. 12 als Zwischensatz nimmt. Nach dem oben Bemerkten dürfen wir den Umstand, daß Adler zuweilen ihre Jungen auf den Flügeln tragen, aus dem zweiten Hemistiche herübernehmen, um das im ersten Hemistiche beschriebene Thun des wirklichen Adlers gegen seine Jungen uns klar zu machen. So gewinnen wir folgende Vorstellung: der Adler stört (regt, reizt) sein Nest auf, daß seine Jungen sich im Fliegen versuchen; damit aber keines Schaden nehme, schwebt er mit ängstlicher Liebe über ihnen, um alsbald, wenn ein Junges ermattet zu stürzen droht, es auf seinen mächtigen Fittig zu nehmen. Hier ist also nicht ganz im allgemeinen von der Liebe des Adlers zu seinen Jungen die Rede, vielmehr von der Liebe bei dem Bemühen, die Jungen selbständig zu machen; wenn sie fliegen gelernt haben, können sie ja selber sich helfen und ihre Nahrung suchen und sind nicht mehr die hülflosen Geschöpfe, welche ohne die Mutter alsbald verderben würden. Diese Liebe bei der Hinführung zur Selbständigkeit scheint mir das tertium comparationis zwischen dem Thun des Adlers gegen seine Jungen und dem Thun Gottes gegen Jakob zu sein. Auch Jakob war in der Wüste noch schwach und konnte sich nicht selber helfen; da nahm ihn Gott, um ihn nach dem guten Lande zu bringen, das ihm ein ruhiges und sicheres Leben gewähren konnte, weil es das gerade Gegentheil der schrecklichen Wüste war. Durch Gottes Tragen war Jakob auf dem gefährlichen Wege nach Kanaan vor jedem Unfall geschützt. Es ist natürlich nicht des Dichters Meinung, daß Israel seit der Erlangung Kanaans Gottes Schutz verloren habe; daß das Volk nie ohne Gott bestehen kann, wird selbstverständlich vorausgesetzt, vgl. Ps. 121, 4. Aber den Gedanken dürfen wir dem Dichter zuschreiben, daß Israel allerdings durch den Besitz Kanaans gewissermaßen auf seine eigenen Füße gestellt wurde; nun waren

die den Erzvätern gegebenen Verheißungen erfüllt, und die feste Gründung des Volks, das bisher noch um seine Existenz gekämpft hatte, war zum Abschluß gebracht. Durch eine lange Reihe von wunderbaren Führungen endlich in den Besitz des gelobten Landes gelangt, sollte sich nun Israel als das Bundesvolk des Ewigen erweisen, da von Seiten Gottes allen Bedingungen, die zu einem ruhigen und gottseligen Leben des Volks erforderlich waren, auf's vollständigste genügt war. Wol mit aus dieser Anschauung heraus erklärt sich, weshalb der Dichter in der Schilderung der außerordentlichen Wohlthaten Gottes gegen Israel mit der Besitznahme Kanaans (Vs. 14) abbricht und sich also mit Erzählungen aus der fernen Vorzeit begnügt.

Gegen die vorgetragene Erklärung könnte man geltend machen, daß das Land Kanaan danach erwähnt sein sollte; wenigstens einen umschreibenden oder andeutenden Ausdruck für „Kanaan" möchte man erwarten wollen, da der Dichter sich ja überhaupt der Eigennamen enthält, vgl. Vss. 10. 13. 14. Aber diese Forderung wäre unbegründet; wie zu יָעִיר „ad volandum" sich leicht ergänzt, so schließt sich an יִשָּׂאֵהוּ der Gedanke der Bewegung nach Kanaan hin von selbst an. Von der Erreichung des Zieles selber will der Dichter erst im Folgenden sprechen; hier handelt er von der Liebe, mit welcher Gott das Volk dem Ziele entgegenführte und vergleicht dieselbe in schönem Bilde mit der Liebe des Adlers, welcher seine Jungen aus dem Stande ihrer Hülflosigkeit herauszuführen sucht. Ob der Dichter das Thun des Adlers naturgeschichtlich genau dargestellt habe oder einer zum Theil ungegründeten Vorstellung seiner Zeit gefolgt sei, ist eine Frage von sehr untergeordneter Wichtigkeit; die Volksmeinung hat bekanntlich in alter und neuer Zeit oft manchen Thieren Dinge zugeschrieben, von denen die wissenschaftliche Naturgeschichte nichts weiß, und die biblischen Schriftsteller hatten von diesen Dingen kein anderes Wissen als ihre Zeitgenossen. Zudem ist der Dichter als solcher nicht zu peinlicher Genauigkeit in derartigen Dingen verpflichtet; verwendet doch der Verfasser des Buches Hiob (z. B. 3, 8) zu dichterischen Zwecken sogar solche Vorstellungen, von denen er recht gut weiß, daß sie in der Wirklichkeit keinen Grund haben. Vgl. übrigens außer Bochart auch Suicer Thes. s. v. ἀετὸς in der Amsterdamer Ausgabe von 1728, I, 105.

Calmet sagt: „Dicitur aquila, cum pullos suos volatui aptos viderit, super nidum stare, alisque plaudens ad imitandum volandumque excitare; utque lassos viderit, dorso imponere ac ferre, ne venatores nisi per matris corpus natos vulnerent. Vide le Spectacle de la Nature tom. 2, pag. 315, ubi non proletaria de hoc argumento." Bei Oken habe ich nichts über die Sache gefunden; doch will ich noch eine Stelle beibringen aus der Pictorial Family Bible with notes by *John Kitto* (London 1854), I, 523, da die Engländer hierin wol ziemlich zuverlässig sind. Kitto sagt: „There seems no sufficient evidence for the story which states, that the mother eagle takes the young upon her back, and soaring up, throws them off in the higher regions of the air; where, if she perceives, that they are unable to sustain themselves, she, with surprising dexterity, flies under them, and receives them on her wings to prevent their fall. That she does this literally, we may doubt; but unquestionably she does, in their first exercises, support and assist the young birds so remarkably as to afford some ground to the exaggerations which we find in the works of the old naturalists and travellers." Siehe auch Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, II, 54; desselben Biblische Naturgeschichte, II, 272—279, und Winer's Realwörterbuch s. v. Adler.

Sehr geschmacklos, wie mir scheint, vergleichen Clericus und J. H. Michaelis die Feuersäule; um das Bild vom Adler passend zu finden, bedarf es solcher Künstelei nicht, obgleich auch Schultz es als bedeutsam hervorhebt, daß „die Feuersäule die Gemeinde ähnlich wie ein Adler auf seinen Fittigen hinter sich herzog", und Volck mit großem Beifalle des Clericus Bemerkung von der Wolke anführt „semper pendula super eos haerebat aquilae instar expansis alis circumvolitantis nidum". Ebenso bezweifle ich, daß der Dichter davon spricht, wie Gott das Volk fliegen lehrte, d. h. ihm Gottvertrauen einflößte; von der geistlichen Erziehung ist hier keine Rede, sondern נשׂא steht ganz allgemein von der schützenden, liebevollen göttlichen Führung. Wir haben Deut. 1, 31 denselben Gedanken, daß Gott in der Wüste das Volk getragen habe, gleichwie ein Mann seinen Sohn trägt. Das einzige Bedenken, welches mir bei meiner Erklärung Sorge macht, ist ihre Künstlichkeit, die ich gern vermieden hätte. Es ließe sich ein einfacherer Sinn gewinnen,

wären wir berechtigt, יעיר vom Beschützen zu verstehen, denn ירחף würde denselben Sinn haben, wie auch bei den Aegyptern ein flatternder Geier beschützen bedeutet (vgl. Bunsen, Aegyptens Stelle, I, 655); oder dürften wir mit Dathe übersetzen „Ut aquila fervanti amore complectitur nidum suum et super pullis suis molli fotu incubat", so bestände ebenfalls der Vergleichungspunkt ganz allgemein in der zärtlichen Liebe. Aber ich finde zu diesen Deutungen keine Berechtigung.

Im vierten Abschnitte des Liedes (Vss. 12—14), über dessen enge Zusammengehörigkeit mit Vss. 8—11 schon oben gesprochen ist, führt nun der Dichter die Schilderung der göttlichen Wohlthaten, wodurch Israel in der fernen Vorzeit begründet wurde, zum völligen Abschluß, indem er zunächst darauf hinweist, daß Israel allein der Führung des Ewigen den Besitz Kanaans verdankt, und dann dem Volke durch Hervorhebung der Herrlichkeit des gelobten Landes die Größe der göttlichen Liebe ans Herz legt.

Vs. 12. Der Ewige allein führte ihn,
Und ihm zur Seite war kein fremder Gott.

Vs. 13. Er ließ ihn einherfahren über des Landes Höhen,
und gab ihm zur Speise die Erträge des Gefildes;
Und ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen
und Oel aus dem Kieselgestein —

Vs. 14. Butter von den Kühen und Milch von den Schafen,
sammt dem Fette der Lämmer
und der Widder von Basans Art und der Böcke,
sammt dem Nierenfette des Weizens:
Und der Traube Blut trankest du als feurigen Wein.

Vs. 12.

Zur Beschämung des götzendienerischen Volks spricht hier der Dichter den Gedanken aus, daß der Ewige allein es ist, dem

Israel so große Wohlthaten verdankt, und daß keinem fremden Gott der Ruhm davon gebührt, vgl. Vs. 39. Die von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte Ueberlieferung bezeugte dem Volke, daß seine Väter in des Ewigen Namen und allein durch Seinen wunderbaren Beistand die Gefahren des Zuges durch die Wüste überstanden und glücklich das ersehnte Ziel, das gelobte Land, erreichten. Durch diese Wahrheit ist dem Volke jeder Vorwand, als bedürfe es anderer, wirksamer Schutzgötter, gründlich abgeschnitten; Israel kann gegenüber jener allbekannten Erweisung der Liebe und Macht des Ewigen die Treulosigkeit und Undankbarkeit seines Abfalls nicht mehr bemänteln. Der eben angegebene Zweck unsers Verses liegt nach dem ganzen Zusammenhang so deutlich vor, daß ich Hupfeld (Ps. III, S. 404) nicht beistimmen kann, wenn er hier, wie Ps. 81, 10. 11, den Satz aufgestellt findet, Israel gehöre dem Ewigen an, weil es ihm allein so Großes verdanke; diese juristische Seite tritt hier nirgends hervor, sondern wir haben in גמל (Vs. 6) den Gesichtspunkt, der das Ganze beherrscht. Selbst Vs. 9 bezweckt keineswegs, die rechtlichen Ansprüche des Ewigen auf seinen Besitz geltend zu machen, sondern hebt Gottes freie Wohlthat hervor, woraus sich für Israel die Verpflichtung zur Dankbarkeit ergibt. Weil mit unserm Verse ein neuer Gedanke eingeführt wird, ist der Wechsel der Bilder um so weniger auffallend; an die Stelle des Adlers tritt hier der Hirte, vgl. zu ינחני Ps. 23, 2. 3; 31, 4 und besonders Ps. 77, 21; 78, 14. 53, wo dasselbe Wort von Gott, wie er Israel durch die Wüste nach Kanaan geleitet, gebraucht wird. So steht נחה schon Ex. 15, 13 (auch Ex. 13, 21), vgl. Hupfeld, Ps. III, S. 349. Ueber בָּדָד, das hier solus und nicht solitarie bedeutet, vgl. ebend., I, S. 63 fg.; es ist klar, daß das Wort nicht auf Israel gehen kann. Onqelos und Pseudojonathan beziehen in ihren willkürlichen Paraphrasen unsern Vers auf die Zukunft, in der Israel abgesondert wohnen werde, fern von allem Götzendienst. Kurze Besprechung verdient dagegen die Fassung des zweiten Hemistichs durch die LXX, welche עִמּוֹ durch *μετ᾽ αὐτῶν* gibt, gewiß nicht, weil sie עִמָּם las (L. Cappellus), sondern weil sie durch den Plural die Beziehung auf Gott abschneiden wollte. An und für sich gäbe nun auch die Erklärung „und nicht war mit dem Volke ein Gott der Fremde" einen passenden

Sinn; aber der Zusammenhang entscheidet für die gewöhnliche Erklärung, die עִמּוֹ (Ewald gut: neben ihm) von Gott versteht.

Vs. 13.

Erst jetzt lesen wir, daß Israel Herr des gelobten Landes wurde und den Reichthum desselben zu genießen bekam, Vss. 13. 14. Die Worte ירכבהו על־במותי ארץ (LXX: ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἰσχὺν τῆς γῆς; Hieronymus: constituit eum super excelsam terram) können nicht, wie Ewald meint, aus Ps. 18, 34 entlehnt sein (vgl. Hupfeld zu der Stelle), sondern erklären sich daraus, daß „qui arces regionis tenet, is omnem regionem occupavit tutoque possidet". So richtig Gesenius [Thesaurus, S. 188, 2)], nur daß er בָּמוֹת unnöthig geradezu als „arces, castella" nimmt, da die einfache, ursprüngliche Bedeutung „Höhen" vollkommen ausreicht. Das „Schreiten über die Höhen des Landes" (vgl. Deut. 33, 29; Am. 4, 13; Mich. 1, 3) bezeichnet den mächtigen Gebieter, vor dem das ganze Land widerstandslos und unterthänig offen liegt. Das Fahren ist nur ein prächtigerer Ausdruck für dieselbe Sache, vgl. Jes. 58, 14; wie das Schreiten an den feierlich abgemessenen Schritt des majestätisch einhergehenden Herrschers erinnert, so ist das Fahren schon leicht für sich selbst*) ein Kennzeichen des Gewalthabers, der im raschen Fluge sein Gebiet durchzieht. Das ursprünglichere דָּרַךְ zeigt, daß הִרְכִּיב nicht vom Ersteigen oder gar vom Fahren, Reiten auf etwas gesagt sein kann, als ob die Höhen selber bildlich als Pferd oder Wagen gedacht wären, worauf Israel, wie hoch zu Roß, zu sitzen kam; wir haben jedenfalls „er ließ fahren über" zu übersetzen, wollen wir nicht ein häßliches Bild gewinnen, wie Vater und K. W. Justi bei ihrer Meinung „Auf die Höhe (d. h. das Gebirgsland Palästina) bezieht sich der Gebrauch des Wortes רכב" doch wol ein solches erhalten müssen. Wohl aber ist's bei unserm Zusammenhang möglich, daß נשׂא (Vs. 11) hier nachwirkt; mag indeß die Vorstellung, daß Gott selbst als „vehiculum" (so Vitringa) diente, dem Dichter auch fremd sein, so ist

*) Wir haben hier vielleicht an den Gebrauch von Roß und Wagen im hebräischen Alterthume zu denken (vgl. 2 Sam. 15, 1), nur nicht an Kriegswagen oder gar an Triumphzüge.

doch jedenfalls der in רכב liegende Begriff des Mühelosen nicht außer Acht zu lassen. Wir müssen aber zur Abwehr von falschen Auffassungen noch näher auf unser erstes Versglied eingehen.

Wie Luther nehmen noch Ewald und Schultz ארץ als Erde; diese Bedeutung findet Am. 4, 13 statt; aber trotz des Fehlens des Artikels muß das Wort an unserer Stelle das gelobte Land bezeichnen, denn allein von Kanaans Einnahme und Besitz kann hier, nach dem ganzen Zusammenhang, die Rede sein. Es ist ferner eine sehr verbreitete Ansicht, daß במותי (über diese Form vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 189, Note 3, wo auch das Qeri erklärt wird; anders Ewald, §. 211 d) den Zweck habe, Kanaan als ein Gebirgsland (vgl. Deut. 3, 25) zu bezeichnen; und manche finden darin einen Vorzug *) Kanaans vor dem flachen und Ueberschwemmungen ausgesetzten Aegypten angedeutet (vgl. Calmet). Die Beziehung auf Aegypten wird von Calvin mit Recht verworfen; wir haben hier eine bildliche Redeweise, obgleich Calvin's Meinung „celsitudine notari excellentiam" irrig ist. Die Höhen werden nur genannt, weil ihr Besitz die Herrschaft über das ganze Land einschließt; daraus allein erklärt sich der bildliche Ausdruck der Herrschaft, welcher natürlich auf das gebirgige Palästina gut paßt. Streitig ist auch noch, ob das Bild an unserer Stelle die Rücksicht auf die von Israel besiegten Feinde einschließt. Daß das Bild ursprünglich vom Sieger entlehnt ist, scheint mir nicht unmöglich, nur nicht von dem noch in der Eroberung begriffenen, sondern von dem die Früchte des Sieges bereits genießenden Sieger. Nach Hupfeld (Ps. III, S. 184) stehen die Worte über die Höhen des Landes fahren, schreiten „eigentlich von siegreichem Einzuge in ein Land, daher von Unterjochung desselben". Versteht man aber die siegreiche Bekriegung selbst, so ist das sowenig genau als Winer's (Lexicon, S. 136) Erklärung vom Niederwerfen alles Feindlichen, welches man unter die Füße tritt; wollten wir auch דָּרַךְ עַל treten auf übersetzen statt schreiten über, so käme noch kein Niedertreten heraus, sondern würde als schon geschehen vorausgesetzt. Obgleich bekanntlich der Schuh Sinnbild des Besitzes ist

*) Vatablus bemerkt sogar: Hoc dicit quod Terra sancta sit in medio climate mundi. Posuit igitur eum in summa parte orbis.

(Deut. 25, 9; Ps. 60, 10), so liegt doch nicht in דרך oder רכב allein, sondern in ihrer Verbindung mit den Höhen der Begriff des „sub pedibus subjectam habere terram". Geht nun unsere Redensart schon ursprünglich auf den Sieger nur als Besitzer des sogar in seinen Höhen unterworfenen Landes, so kann natürlich die Beziehung auf die Unterjochung leicht zurücktreten, wie z. B. Amos 4, 13 *) völlig der Fall ist. Daher kann man auch an unserer Stelle sich mit dem Gedanken begnügen, daß Gott Israel den sichern Besitz Kanaans verlieh und mit Gesenius' Thesaurus und Volck erklären: „summum securumque regionis dominium ei concessit." Der Dichter weiß allerdings, daß Israel das gelobte Land nur durch Unterjochung der Kanaaniter in Besitz bekam; er braucht aber in der Schilderung von Gottes Thun der mühevollen Kämpfe Israels nicht zu gedenken. Ja, wollte man unsern Ausdruck buchstäblich nehmen, so erhielte man einen der Absicht des Dichters geradezu entgegengesetzten Sinn, sofern die Kanaaniter gerade in den Thälern und Ebenen sich durch ihre Kriegskunst länger behaupteten als auf den Höhen, vgl. Jos. 17, 16.

Das zweite Versglied ist ohne Schwierigkeit. Der samaritanische Text hat die erleichternde Lesart ויאכילהו, welche auch LXX und Syrer ausdrücken, entsprechend ירכבהו und ויניקהו, um den Subjectswechsel zu vermeiden; daraus folgt aber weder, daß die ursprüngliche Lesart das Suffix hatte, noch daß jene alten Uebersetzer ויאכל als Hiphil ansahen. Sie bedienten sich derselben Freiheit, von der z. B. Schultz Gebrauch macht, ohne an Textänderung zu denken. Zu שָׂדָי vgl. Ewald, §. 26[d]; 149[g].

Der Reichthum (vgl. Deut. 8, 7 fg.) des fruchtbaren Landes wird nun in kühner Weise geschildert; die unleugbare Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks ist aber der Art, daß sie sich aus dem Wesen der dichterischen Darstellung überhaupt zur Genüge erklärt und wir hier keineswegs der Annahme bedürfen, welche Hupfeld für die nachahmende Stelle Ps. 81, 17 nöthig findet, als handle es sich um hochfliegende Erwartungen von der Zukunft, bei denen wir uns

*) Es heißt hier von Gott, daß er auf den Höhen der Erde einherschreite; die Nothwendigkeit, für die Entstehung dieser Redeweise überhaupt den Sieger herbeizuziehen, ist hier sowenig einleuchtend als Mich. 1, 3.

nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern der Idee befänden. Er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen ist ein absichtlich paradox ausgedrückter Satz, dessen Sinn Luther und Calvin richtig dahin verstanden, daß in diesem glücklichen Lande sogar die sonst unergiebigsten Oerter kostbaren Ertrag liefern. Die Worte „Oel aus dem Kieselgestein" beziehen sich darauf, daß Oelbäume auf felsigtem Boden, ja in den Ritzen der Felsen wachsen; vgl. über den Reichthum Palästinas an Oelbäumen Celsius, Hierob., II, 340 fg. Ueber den Honig gehen die Ausleger sehr auseinander, da sie entweder Bienenhonig oder vegetabilischen, sei es eine Art Manna oder Dattelhonig oder eingekochten Traubenmost (arabisch دبس), verstehen*), vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 319; Bähr, Symb., II, 303; Keil, Josua, S. 67, Anm. Für den Sinn kommt nicht viel darauf an, ob man das Wort auf die eine oder andere Weise versteht; ist vegetabilischer Honig gemeint, so entsprechen diese Honigbäume auf steinigtem Boden den im folgenden Versgliede angedeuteten Oelbäumen. Gegen J. D. Michaelis' Erklärung vom Dibs (vgl. über diesen Handelsartikel auch Wellsted's Reisen in Arabien, herausgegeben von Rödiger, I, 222) bemerkt Rosenmüller in den Scholien, daß erst Vs. 14 von den Weinstöcken handle und hier ein aus verschiedenen Bäumen zu gewisser Zeit auf den Boden träufelnder süßer Saft gemeint sei; dagegen will er in der biblischen Naturgeschichte (II, 425) den Honig der wilden Bienen verstehen, die sich in Felsklüften anbauten. Die Erklärung vom Honig der wilden Bienen (vgl. Richt. 14, 8 fg.; 1 Sam. 14, 25 fg.) scheint mir die natürlichste zu sein. Das häufige Vorkommen dieses Honigs gab höchst wahrscheinlich mit Veranlassung zu der bildlichen Redeweise, daß Kanaan von Milch und Honig fließe (Ex. 3, 8; Lev. 20, 24); mag nun dieselbe hier dem Dichter vorschweben oder nicht, so viel ist sicher, daß sich für den Segen des Landes kaum ein nachdrucksvolleres Bild auffinden läßt, als der aus dem harten, unfruchtbaren Felsen für den Menschen mühelos hervorrinnende Honig gewährt.

Eine Besprechung verdient noch das schwierige חַלְּמִישׁ צוּר,

---

*) Vater und K. W. Justi fragen: „Warum wollte man nicht an Honig aller Art denken, der auf den Gebirgen gesammelt wird?" Allein diese allgemeine Fassung wäre gegen die individualisirende Art des Dichters.

welches die meisten und auch die neuesten Ausleger mit Stillschweigen übergehen. Die Bedeutung*) von חַלָּמִישׁ als lapis durus, silex scheint durch die Stellen Deut. 8, 15; Jes. 50, 7; Ps. 114, 8; Hiob 28, 9 und durch خَلَنْبُوس pyrites im allgemeinen gesichert zu sein, obgleich die Etymologie zweifelhaft ist, vgl. A. Schultens' Animadv. philol. zu unserer Stelle, Dietrich, Wortforschung, S. 322, und E. Meier, Wurzelwörterbuch. Dietrich's Meinung, in der Form den Rest eines plur. fractus zu erkennen (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, S. 85, Wortforschung, S. 286), ist unwahrscheinlich; glaublicher erscheint mir die Vermuthung von Venema, daß das Wort eigentlich ein Adjectiv ist. Die LXX übersetzt immer ἀκρότομος, an unserer Stelle στερεός, und Qimchi (vgl. Gesenius, Thesaurus) hat חזק ותקיף; vgl. auch גַּלְמוּד. Ewald's Uebersetzung Kieselgestein für חלמיש צור gibt den Sinn nur auf freie Weise, denn die wörtliche**) Uebersetzung wäre „Felsenkiesel", anstatt „Kieselfelsen", wie z. B. de Wette hat. Unmöglich ist nun die Erklärung von Venema, „glabra petrae" stehe für „petra glaberrima", wie 1 Sam. 17, 40 „laevia lapidum pro lapidibus longe laevigatissimis"; abgesehen davon, daß für חלמיש die sicher falsche Ableitung von Schultens dabei zu Grunde gelegt ist. Nehmen wir חלמיש, das wahrscheinlich den Grundbegriff der Härte hat, adjectivisch, so müssen wir doch das Adjectiv im stat. constr. vor dem nomen sing. jedenfalls substantivisch fassen: „das Harte (Kieselharte) des Gesteins", d. h. „derjenige Theil des Gesteins, der kieselhart ist", was dem Sinne nach ziemlich mit saxum durissimum des Hieronymus übereinkommt. Noch näher liegt wol sprachlich die Vergleichung von Fällen wie פֶּרֶא אָדָם (Ewald, §. 287 g), sodaß der Sinn wäre „ein Kiesel von einem Felsen", d. h. „ein kieselharter Fels"; aber schwierig bleibt der Ausdruck immerhin. Offenbar viel leichter wäre die Stellung, die wir Deut. 8, 15

---

*) J. D. Michaelis (Supplementa, No. 740) gibt eine ausführliche Besprechung darüber mit Herbeiziehung mineralogischer Notizen.

**) Vaihinger meint zwar, daß das nomen regens und rectum zuweilen ihre gegenseitige Stellung vertauschten; allein was er für diese kühne Annahme vorbringt, ist ungenügend, vgl. desselben Der Prediger und das Hohelied (1858), S. 300.

(המוציא לך מים מצור החלמיש) finden, wo der Fels einfach näher bestimmt wird als Kieselfels; dürfen wir überhaupt annehmen, daß der Deuteronomiker unser Lied bereits vorfand, so liegt die Annahme, Deut. 8, 15 sei eine erleichternde Lesart für unsern schwierigen Ausdruck, gewiß sehr nahe.

Vs. 14.

Die Aufzählung der Erzeugnisse des fruchtbaren Landes geht weiter fort, indem neue Accusative zu הֵינִיק folgen, ohne daß der Dichter ängstlich darauf aus wäre, nur flüssige, nicht feste Gegenstände zu nennen. Gesenius (Thesaurus, S. 601) sagt mit Recht: „Quae dulcia sunt et esu iucunda, ea sugere solent, inde est היניק comedendam dedit rem dulcem.“ Die Erklärung von חמאה ist sehr streitig; vgl. Gesenius, Thesaurus, der es dichterisch „de quovis lacte“ gesagt sein läßt, wozu gar kein Grund vorliegt. Die Stelle Jes. 7, 22 beweist für die Bedeutung „Rahm, Sahne“; und so gut heute die Araber in Palästina Butter haben, konnten schon die alten Hebräer dieselbe machen, wofür das Zeugniß der LXX (*βούτυρον*) und des Hieronymus (butyrum) schwerer ins Gewicht fällt, als man gewöhnlich beachtet. — חֲלֵב wie von חָלֵב (vgl. Ewald, §. 213 b), während der stat. abs. immer חָלָב heißt; die Milch vom Kleinvieh (Jes. 7, 21) wird passend neben der Butter von den Rindern erwähnt. Uebrigens läßt sich nicht leugnen, daß unser Vers, trotz einzelner dichterischer Wendungen, doch in Folge der Aufzählung etwas prosaisch ausgefallen und auch rhythmisch auseinander gegangen ist, worauf Philippson mit Grund aufmerksam macht. Ewald hat dem abzuhelfen gesucht, indem er die Widder ins zweite Versglied bringt, wie z. B. H. E. G. Paulus (Exegetisch-critische Abhandlungen, Tübingen 1784, S. 83) gethan hatte*), und dann die Basanssöhne von den Stieren (LXX hat *υἱῶν ταύρων*) versteht, vgl. Am. 4, 1; Ps. 22, 13. Aber es wäre doch sonderbar, wenn die fetten Triften Basans (vgl. über

---

*) Wir lesen bei J. H. Michaelis über וְאֵילִים: *Maimonides* vult hanc vocem in fine praecedentis lineae collocari, ut scriptum in codd. Hierosolymitt., sed nostrum ordinem tuetur Or Torah propter accentum distinctivum et consensionem libri Hilleliani aliorumque.

Basan Hupfeld, Ps. II, S. 22, Anm.) nur Rinder und nicht auch Kleinvieh genährt hätten, und wenn der als dichterisches Beiwort leicht verständliche Ausdruck בני־בשן so fest zur Bezeichnung irgend einer bestimmten Thierklasse ausgeprägt worden wäre, daß der Leser ihn sogar da nur von Stieren hätte verstehen können, wo derselbe, wie an unserer Stelle, mitten zwischen Namen von Kleinvieh steht. Dazu hat Schultz mit Recht bemerkt, daß das Fehlen des ו copul. vor בני־בשן diese Worte als Apposition zu אילים erweise; unnöthig und jedenfalls nicht triftig ist aber der Grund, den Schultz für das Fehlen der Stiere anführt, daß sie nämlich „weniger gezogen und demnach auch weniger gegessen wurden"; und unsicher ist auch die Behauptung von Volck, daß Ez. 39, 18 von Widdern Basans die Rede sei, obgleich ich es mit Hupfeld wahrscheinlich finde, daß Ezechiel auf unsere Stelle zurückblickt. Wir müssen daher bei der jetzigen Abtheilung der Versglieder bleiben, und es fragt sich nur, ob wir mit Luther das dritte Versglied im Accusativ zu denken haben, oder es mit LXX, Hieronymus und den meisten Auslegern durch den Genitiv auflösen sollen. Bei der ersten Fassung gewinnen wir einen bessern Parallelismus, sofern die beiden mit עם beginnenden Versglieder sich dann gleichmäßig an die vorhergehenden Accusative anschließen; ich gestehe, daß mir diese Erklärung kaum härter erscheint als die gewöhnliche, der ich in der Uebersetzung gefolgt bin, und ich möchte sie daher nicht als unmöglich bezeichnen.

Luther hat durch seine Uebertragung „feiste Widder" den dichterischen Ausdruck zerstört, aber den Sinn richtig wiedergegeben, wie er denn auch hier die lateinische Bibel (arietum filiorum Basan) tadelt, „die nicht in Acht genommen der ebräischen Art zu reden". Der Gebrauch des Eigennamens dient hier nur zur Umschreibung eines Adjectivs; es ist daher völlig verkehrt, wenn z. B. Herder, um den Dichter nur nicht über die mosaische Zeit hinausgehen zu lassen, במות (Vs. 13) von den Gebirgen Basans erklärt, wie J. H. Michaelis vom mons Gilead, und völlig übersieht, daß hier die Fruchtbarkeit des ganzen Landes der Kinder Israel, nicht nur die des Ostjordanlandes, gepriesen wird. Viel eher könnte man daraus, daß die Widder Basans als die vorzüglichsten ihrer Art genannt werden, auf die bereits gemachte Erfahrung von dem geringern Werthe der Thiere im eigentlichen Kanaan schließen;

aber mit solchen Gründen läßt sich die kritische Frage nicht entscheiden. Die Aufzählung all der Güter, welche Gott dem Volke im gelobten Lande zu genießen gab, ist um so weniger ohne guten Zweck, je mehr sie aus dem Dichterischen ins Rednerische übergeht; es soll dadurch nicht nur der ungeheure Gegensatz zwischen diesem herrlichen Lande und der Wüste hervorgehoben werden, sondern der Dichter scheint auch (vgl. Vs. 15) andeuten zu wollen, daß Gottes Liebe fast zu groß gewesen sei, indem er die Murrenden, welche nichts von des Ewigen Liebe zu merken behaupten, ja mit Segnungen förmlich überschüttet habe. Wir haben nämlich wohl zu beachten, daß zwar einerseits die Erzählung Vss. 13. 14, gerade wie Vss. 10—12, die gnädigen Thaten Gottes aus der fernen Vorzeit berichtet, daß aber auf der andern Seite ein wichtiger Unterschied zwischen Vss. 10—12 und Vss. 13. 14 stattfindet. Die an der ersten Stelle erwähnten Wohlthaten haben die Vorväter des Volks ein für alle mal genossen; die Nachkommen sind zwar dadurch zum Dank gegen Gott verpflichtet, genießen indeß für ihr Theil jene Wohlthaten nur mittelbar in ihren wichtigen Folgen. Ganz anders verhält es sich mit den Segnungen und Reichthümern, welche Gott Israel dem Besitze Kanaans geschenkt hat; diese genießt das Volk noch jetzt ganz in derselben Weise, wie sie Gott einst seinen Vorfahren gegeben hat. Diese Wohlthat mußte daher vor allen Dingen dem undankbaren Volke aufs nachdrücklichste vorgehalten werden.

Bevor wir aber zu Vs. 15 übergehen, sind noch einzelne Dinge in Vs. 14 zu besprechen. Vitringa erklärt חלב כרים wegen des Verbotes Lev. 3, 17 von den „agnis optimi generis, adipe onustis"; diese Deutung empfiehlt sich durch das parallele „Nierenfett des Weizens", das ja nur den feinsten Weizen bezeichnen kann, die beste Art desselben, da die Beziehung auf den besten Theil des Weizens leicht den unpassenden Gedanken einschließen würde, der minder gute Theil sei des Genusses gar nicht gewürdigt worden. Nur ist es unstatthaft, dem Dichter Rücksicht auf Lev. 3 zuzuschreiben, wo auch gerade das Nierenfett verboten wird; Fett ist häufig bildlicher*) Ausdruck für das Beste und Edelste einer Gattung;

*) Es liegt uns im Deutschen, wenn wir von der Butter und Milch zum Fette der Weidelämmer kommen, gar nahe, Fett im eigentlichen Sinne

vgl. Gesenius, Thesaurus. Weil der Ausdruck bildlich ist, wird er leicht auf Vegetabilien übertragen, vgl. Num. 18, 12. 29 fg., und die Verbindung „Fett des Weizens" haben wir Ps. 81, 17; 147, 14. Da das Nierenfett das feinste Fett bezeichnet, so bedeutet unsere Formel den allerfeinsten und nahrhaftesten Weizen. Ueber den Weizen, der noch jetzt die gewöhnlichste Brotfrucht in Palästina ist, vgl. Rosenmüller, Biblische Naturgeschichte, I, 77—83. Die verschiedenen Textänderungen, welche das Vielen anstößige Nierenfett des Weizens veranlaßt hat, übergehe ich und bemerke nur noch, daß sie großentheils durch falsche Verbindung von כליות mit חטה hervorgerufen sind, und daß Schultz mit der richtigen Auffassung die sonderbare Ansicht Dathe's verbindet, von Nieren des Weizens sei wegen der in jenen fruchtbaren Ländern so außerordentlichen Größe der Körner die Rede, wie denn schon Vatablus an die Aehnlichkeit der Nieren mit Weizenkörnern dachte. — Was endlich das letzte Versglied betrifft (וְדַם־עֵנָב תִּשְׁתֶּה־חָמֶר׃), so folgt daraus, daß die alten Uebersetzungen die dritte Person ausdrücken, nichts gegen die Richtigkeit unserer Lesart, und es ist bezeichnend, daß H. E. G. Paulus hier an eine Tiphelform denken wollte. Die Lebendigkeit der Anrede schließt den Abschnitt passend ab und wird dadurch erklärt, daß die Nachkommen mit den Vorfahren in der Einheit des Volks zusammengefaßt werden, vgl. Sach. 14, 5; Ps. 66, 6; Matth. 23, 35; Joh. 6, 32. Dies war hier um so leichter möglich, als der Genuß des Weines noch fortwährend dem Volke vergönnt blieb, obgleich תשתה nach dem nächsten Zusammenhang nur auf die Zeit der Vorfahren geht. Zu Traubenblut (Gen. 49, 11 דם־ענבים) begnügt sich Luther (1532) mit der richtigen Bemer-

---

zu verstehen von den besonders nutzbaren oder schmackhaften Körpertheilen. Auch ließe sich die partitive Auffassung fern halten, indem man auflöste: „Fett, das die Lämmer geben", entsprechend der Milch, welche die Schafe geben, und dem Nierenfett (das heißt dem Allerbesten), was der Weizen (die Pflanze) gibt (d. i. dem besten Weizenmehl, vgl. Gen. 45, 18). Da aber, wie auf der Hand liegt, beim Nierenfett die bildliche Fassung unvermeidlich ist, müssen wir auch Fett so nehmen. Für den Sinn kommt es nun auf dasselbe hinaus, ob wir „das Beste der Lämmer" vom Besten, was die Lämmer aufbringen, oder vom Besten, was unter den Lämmern ist, verstehen; beide male können nur die besten Lämmer selber gemeint sein.

kung, „daß in denselbigen Ländern viel und das mehrere Theil rother Wein wächset", vgl. Spr. 23, 31. Calvin geht zu weit, wenn er bei diesem naheliegenden Bilde (αἷμα τῆς σταφυλῆς auch bei griechischen Dichtern, vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 27) Gottes außerordentliche Güte darin erblicken will, daß er zum Besten der Menschen gleichsam Blut fließen lasse. Das etwas nachschleppende חמר mag seine äußerliche Veranlassung in einem gewissen Streben nach Gleichmäßigkeit mit dem vorigen Versgliede haben, wo man es mit חמה zusammenstellen kann, wie das Traubenblut mit dem Nierenfett; aber Sinn und Construction sind abweichend. Was die letztere betrifft, so glaubt Schultz irrig, דם־ענב sei Nomin. abs. und חמר bilde „gewissermaßen mit dem Verbum zusammen Ein Wort: gluttrinken"; seine Uebersetzung „aus Traubenblut trankest du Gluth" ist unhaltbar, da חמר nichts als die nähere Bestimmung des lebendig vorangestellten *) Accusativs דם־ענב sein kann. Ewald übersetzt, wie LXX οἶνον, einfach Wein; das gibt zwar den Sinn, sofern der Unterschied zwischen dem frisch aus der Traube fließenden Saft und dem daraus erst zu gewinnenden Weine gewahrt wird. Da aber nicht יין gesagt ist, erscheint jene Uebertragung zu matt; חמר bezeichnet den Wein dichterisch als schäumenden, feurigen (vgl. Gesenius, Thesaurus), sodaß Hieronymus (meracissimum) und Rosenmüller, Volck (vinum merum) den Sinn richtiger treffen als Dathe durch mustum; vgl. auch Hupfeld zu Ps. 75, 9.

Nach Aufzählung der Wohlthaten, die Israel dem Ewigen, und zwar ihm allein, verdankte und noch verdankt, geht nun der Dichter im fünften Abschnitte des Liedes (Vss. 15—18) zur Darstellung dessen über, was dagegen das Volk dem Ewigen gethan hat. Der Vss. 5. 6 nur angedeutete Undank Israels wird hier offen als schnöde Gottesverachtung und heidnischer Götzendienst beschrieben; und zwar geschieht dies in doppelter Absicht, einmal um dem Volke die Größe seiner Verschuldung vorzustellen, dann aber

*) Ueber die Werthschätzung des Weines bei den Israeliten vgl. die übrigens etwas leichtfertig gehaltenen Zusammenstellungen bei E. Meier, Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer (1856), S. 56 fg.

auch um die dadurch nöthig gewordenen göttlichen Heimsuchungen zu rechtfertigen, über welche von Vs. 19 an gehandelt wird.

Vs. 15. Aber da der Liebling fett ward, schlug er aus —
fett wurdest du, dick, feist —
Und ließ fahren Gott, der ihn gemacht hat,
und achtete gering den Fels seines Heiles.

Vs. 16. Sie reizten seinen Eifer durch fremde (Götter),
Durch Gräuel seinen Unmuth.

Vs. 17. Sie opferten den bösen Mächten, Ungöttern,
Göttern, die sie nie kannten,
Neulingen, die jüngst aufkamen,
vor denen eure Väter keine Scheu hegten.

Vs. 18. Den Felsen, der dich erzeugt, versäumtest du,
Und vergaßest des Gottes, der Schmerzen
um dich getragen.

Vs. 15.

Daß יְשֻׁרוּן ein Name für Israel ist, wird allgemein anerkannt; die Schwierigkeit der Uebersetzung zeigt sich in den verschiedenartigsten Versuchen (LXX ἠγαπημένος, wonach Hieronymus dilectus, während er an den übrigen Stellen, nämlich Deut. 33, 5. 26; Jes. 44, 2, rectissimus setzt; Saadia الموصوف laudatus) und ist so groß, daß manche auf eine Uebersetzung verzichteten, indem sie mit Chald. und Syr. einfach Israel setzten oder auch, wie z. B. de Wette und Volck thun, Jeschurun geradezu beibehielten. Von den vorgeschlagenen Ableitungen des schwierigen Wortes, über welches ganze Dissertationen geschrieben worden sind (vgl. bei Vater und Rosenmüller), kommen besonders zwei in Betracht, die von יִשְׂרָאֵל und die von der Wurzel ישר. Da Gr. Ven. Ἰσραελίσκος hat, betrachteten einige, wie Grotius, ישרון als verstümmelt und zusammengezogen aus יִשְׂרְאֵלוּן, einer angenommenen Diminutivform von Israel. Aber beide Wörter lauten so verschieden, daß man

erstens anstatt Jeschurun etwa mit J. D. Michaelis יְשֻׁרוּן aussprechen und zu dieser bedenklichen Annahme noch zweitens die einer starken Verstümmelung hinzufügen müßte, um die erwähnte Ableitung begreiflich zu finden. Von Verstümmelung, die sich sonst bei Eigennamen in allen Sprachen findet, kann aber bei unserm Worte darum nicht die Rede sein, weil es, daß ich so sage, nicht ein naturwüchsiger, sondern ein künstlich gebildeter Eigenname ist, eine dichterische Bezeichnung Israels, die sich nur bei klarem Durchscheinen der appellativischen Bedeutung behaupten konnte. Diesen Eindruck machen wenigstens die erwähnten wenigen Stellen, an denen das Wort uns erhalten ist. Daher dürfen wir auch bei der gewiß richtigen und jetzt ziemlich allgemein anerkannten *) Ableitung von ישר nur unter der Voraussetzung zu arabischen Bedeutungen flüchten, daß dieselben beim Gebrauch des Wortes in Israel üblich waren; nun fällt aber die schon von Venema zurückgewiesene Erklärung des Hasaeus: affluens opibus, die früher Rosenmüller (fortunatus, facultatibus omnibus adfluens, cf. يسر prosperavit) billigte, und die Deutung Ilgen's (Gesenius, Thesaurus) sorte electus (von يسر alea lusit, sagittis sortitus est) wegen Mangels an Begründung im hebräischen Sprachgebrauch um so mehr fort, als die gewöhnliche Bedeutung von יָשַׁר rectus fuit einen vollständig genügenden Ausgangspunkt zur Erklärung von Jeschurun darbietet. Die alte jüdische Auffassung ist uns in εὐθύτατος (Jes. 44, 2 εὐθύς) von Aquila, Symm. und Theod. gewiß richtig erhalten; und Qimchi bemerkt: „ita appellatur Israel, quoniam est justus inter populos.“ Seit Mercerus (zu S. Pagnini Thes. linguae sanctae, S. 1105) ist dabei die diminutive Fassung sehr beliebt geworden:

---

*) Die Ableitungen von שׁוּר schauen (weil Israel bei der Gesetzgebung die Herrlichkeit der Schechina geschaut habe, vgl. J. H. Michaelis; etwas anders Coccejus: Causa nominis est visio Dei, primum in deserto, secundo in Christo) oder שׁוֹר Rind (weil Israel hier unter dem Bilde des Rindes vorgestellt wird) verdienen als zu abenteuerlich keine weitere Widerlegung; ebenso dahin gehört aber auch Donaldson's Verfahren, dem aus der richtigen Ableitung sofort klar wird, daß unser Lied ein Bestandtheil des סֵפֶר הַיָּשָׁר bildete, und daß die Abschnitte Deut. 33, 2—5. 26—29 als Epimetrum dazu gehörten.

rectulus; so z. B. Vitringa, Gesenius (der Jes. 44, 2 „Frommchen" übersetzt), Winer, Ewald. Auf die Klangähnlichkeit mit ישראל legt Ewald so großes Gewicht, daß er Israelchen übersetzt, und Lehrbuch, §. 167ᵃ, heißt es: „neu gebildet (findet sich) das dichterische יְשֻׁרוּן aus (?) יִשְׂרָאֵל: Israelchen, als bedeutete dieser Name: das gerade, oder redliche Völkchen", sodaß es fast scheint, als vermische Ewald die Erklärung von Grotius mit der des Mercerus. Gegen die Erklärung von Jeschurun als Diminutiv hat Hengstenberg (Bileam, S. 98) die begründete Einwendung gemacht, daß die Endung un im Hebräischen keine verkleinernde Bedeutung habe, sondern nur zur Bildung von Eigennamen (vgl. זְבֻלוּן, יְדוּתוּן) diene; außerdem passe ein Schmeichelname nicht zu dem ernst strafenden Charakter unserer Stelle. Ihm sind Kurtz (Geschichte d. A. B., II, S. 483, Aufl. 1), Schultz und Volck beigetreten; ja die von Hengstenberg, wie mir scheint, mit Unrecht bezweifelte diminutive Bedeutung der Endung on (vgl. אִישׁוֹן homunculus) wird von den beiden letztern geradezu geleugnet.

Wichtiger als der Streit um die Frage, ob wir hier ein Verkleinerungswort und insofern einen Schmeichelnamen haben, ist die klare Erkenntniß, daß Jeschurun ein Ehrenname ist, hergenommen von dem hohen Vorzuge Israels vor den Heiden, wie schon Qimchi einsah. Israel heißt so als einziger Träger des göttlichen Willens auf Erden (vgl. עבד יהוה im B. Jes.), obgleich es seinem Berufe nur unvollkommen entsprach. Darin nun, daß das Volk an unserer Stelle, wo ihm der härteste Vorwurf gemacht werden muß, mit dem Ehrennamen genannt wird, liegt eine schärfere Erinnerung an Israels Verpflichtung und eine strengere Rüge, als durch das härteste Wort des Tadels ausgedrückt werden könnte. Calvin sagt treffend: „Nomen Recti pro Israele ponens, ironice eos perstringit qui a rectitudine defecerant. Alibi sine sinistra nota ornatur Israel ejusmodi elogio, vocationis respectu: hic vero objurgatorie docet Moses quam procul discesserint a studio pietatis ad quam colendam vocati erant." Natürlich setzt der ironische Gebrauch ein vorhergehendes Alibi voraus, wo der Name ohne solchen Beigeschmack bloßer Ehrenname war; daß dies Alibi uns, die wir nur Trümmer der hebräischen Literatur überkommen haben, wenn-

gleich noch so kostbare, erhalten sein müsse, ist von vornherein eine höchst gewagte Annahme. Nichtsdestoweniger erblickt Hengstenberg hier „die Grundstelle“, der aber Bileams יְשָׁרִים (Num. 23, 10) schon zum Vorbild gedient habe; Kurtz lehrt, daß „der Deuteronomist“ Israels Charakter seiner Idee nach in Jeschurun zu einem Eigennamen für das Volk verkörpert habe; Ewald endlich findet den Namen Israelchen (er erklärt: O wie klein und verächtlich wird plötzlich der eben noch große und angesehene durch die Schuld eigner Entartung und Verzärtelung!) hier so unvergleichlich, daß er vermuthet, unser Dichter sei an dieser Stelle der Schöpfer desselben geworden. Die Möglichkeit, daß jenes Alibi uns erhalten ist, hängt von der Frage ab, ob Deut. 33 älter sei als unser Lied; denn Jes. 44 ist jedenfalls jünger. Ich muß aber behaupten, daß alle drei Kapitel sehr wohl unabhängig von einander diesen Namen gebraucht haben können, der in manchen uns verlorenen dichterischen Stücken zur Anwendung gekommen sein mag. Was schließlich die deutsche Uebersetzung von Jeschurun betrifft, so vergleicht Schultz sinnreich unser „Leberecht“, unterläßt es aber aus gutem Grunde so zu übersetzen, indem er „der Rechtschaffene“ vorzieht, wie Luther Jes. 44, 2 „Frommer“, als ob im Hebräischen יָשָׁר stände. Ein bloßes Adjectiv gibt nicht den Eindruck eines wirklichen Namens; daher ziehe ich das im Anschluß an LXX und Hieronymus gebildete Liebling (so z. B. Allioli) vor, womit sich der volle richtige Sinn des Wortes leicht verbinden läßt. Jedenfalls berechtigte der Umstand, daß wir ein vollkommen entsprechendes und würdiges Wort im Deutschen nicht finden, J. F. v. Meyer und Stier durchaus nicht zur Beibehaltung des hebräischen Wortes, bei dem sich das Volk gar nichts denken kann.

וַיִּשְׁמַן] Das Fettwerden ist an sich sowenig etwas Schlimmes als das Sattwerden, vielmehr eine natürliche Folge des Genusses der Güter, die Gott gegeben hat, vgl. Deut. 6, 11; 8, 10; 31, 20; Jes. 5, 7; Hos. 13, 6; aber damit verbindet sich leicht der Begriff der thierischen Unempfänglichkeit, des dumpfen Hinstarrens und der Gleichgültigkeit (vgl. den ähnlichen Gebrauch von pinguis, crassus, παχυς), oder auch der Begriff der Ueppigkeit, des Uebermuthes, der sich beim Thiere in Ausgelassenheit und Unbändigkeit zeigt. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß unser Wort im zweiten

Versgliede geradezu einen schlimmen Nebensinn (vgl. Jer. 5, 28) hat; und zwar geht es da, wie das Bild vom ausschlagenden Rinde zeigt, nicht sowol auf „den materiellen Sinn, der keine Empfänglichkeit für das Höhere übrig behält“ (Schultz), als vielmehr auf Ueppigkeit und Uebermuth, wie Luther (1525) richtig bemerkt: „Ein voller Bauch mag die Gottseligkeit nicht tragen; denn er stehet sicher und fraget nicht nach Gott.“ Etwas anders scheint es sich mit וישמן zu verhalten, wo der schlimme Sinn des Ueppigwerdens Bedenken erregt, sofern zunächst die einfache Angabe, daß Israel fett geworden sei, erwartet werden kann; vielleicht aus diesem Grunde haben LXX und der samaritanische Text וישמן umschrieben, jene durch *καὶ ἔφαγεν Ἰακὼβ καὶ ἐνεπλήσθη*, dieser durch ויאכל יעקב וישבע, worauf ישמן noch einmal folgt und jene drei Wörter als erklärende (vgl. Deut. 31, 20) Randglosse ausweist. Wenn nun das Fettwerden noch kein Zeichen des Gegensatzes gegen Gottes Thun ist, construiren wir am besten mit Dathe so: „At pinguis factus Jeschurun recalcitravit“, d. h. „Aber da der Liebling fett ward, schlug er aus“, wie schon Saadia mit فلمّا سمن beginnt; es war allein Israels Schuld, daß es das Sprüchwort „Satietas ferociam parit“ (Calvin) durch sein undankbares Thun an sich selber wahr machte und der Gefahr erlag, das durch Gottes Gaben erlangte Wohlgenährtsein in ein Ueppigsein zu verkehren. Allerdings liegt bei וישמן der Gedanke an die Gefahr der Ueppigkeit nahe, mehr noch als bei dem „Essen und Sattwerden“ Kp. 6, 11; 8, 10, jedoch nicht stärker als bei dem Fettwerden (דשן) Kp. 31, 20; aber erst in שׁמנת scheint der schlimme Sinn selber deutlich hervorzutreten. Sollte indeß diese Annahme einer verschiedenen Beziehung desselben Zeitwortes an zwei einander so nahe stehenden Stellen zu künstlich*) sein, so müssen wir wol dem Anfangsworte des Verses den Nebenbegriff der Ueppigkeit zugestehen; und ich weiß keinen zwingenden

*) Für die von וישמן abweichende Auffassung des שׁמנת ließe sich etwa anführen: 1) daß ויבעט die Ueppigkeit als eine wirklich eingetretene bezeichnet hat; 2) die nachfolgenden Verba (עבית, כשׂית) setzen für שׁמנת den schlimmen Sinn außer Zweifel; 3) der Wechsel in der Person begünstigt eine leichte Umbiegung der Bedeutung, die wir nicht darum leugnen dürfen, weil sie vielleicht im Deutschen nicht nachgebildet werden kann.

Grund gegen die Möglichkeit dieser Erklärung, die sich jedenfalls durch größere Einfachheit empfiehlt.

Sehen wir zunächst vom zweiten Versgliede, das durch die Anrede die Natur einer Parenthese erhält, einmal ab, so finden wir den Abfall des undankbaren Israel in schöner **Steigerung** geschildert; **des undankbaren** sage ich, denn für das erste Versglied liegt die Verpflichtung zu einem dankbaren Leben nach Gottes Willen in ישרון und auch in וישמן, für das dritte Versglied in אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ und für das vierte in צוּר יְשֻׁעָתוֹ. Die Steigerung aber zeigt sich in den Ausdrücken für die Gottlosigkeit Israels. Die erste Verszeile zeigt uns den Liebling unter dem Bilde eines Rindes (dies wird durch Hos. 4, 16; 10, 11; Jes. 10, 27; Mich. 4, 13; Jer. 46, 20; 50, 11 wol wahrscheinlicher als das z. B. von **Calvin**, **J. H. Michaelis** und **Ewald** angenommene Bild eines Rosses, das Jer. 5, 8 in anderer Wendung gebraucht wird), welches vor Ueppigkeit gegen seinen Herrn, der es so gut genährt hat, hinten ausschlägt. Für בעט haben wir uns, da die Lesart 1 Sam. 2, 29 nicht sicher ist, besonders auf den aramäischen Sprachgebrauch (calcavit, calcitravit) zu stützen; vgl. *λακτίζειν* Apg. 26, 14 und für den Sinn die ähnliche Stelle Hos. 4, 16. Beim dritten Versgliede ist das Bild vom Rinde aufgegeben; während בעט das störrige Wesen Israels gegen Gott zeichnet, haben wir in נטשׁ schon den vollendeten Abfall. Der Ausdruck נטשׁ ist ein ziemlich starker, der etwa zwischen **verlassen** und **verstoßen**, **verwerfen** in der Mitte liegt und von **Luther** gut **fahren lassen** übersetzt wird; der Liebling schlug sich Gott aus dem Sinne, wollte nichts mehr mit ihm zu thun haben, vgl. 1 Sam. 10, 2; Jer. 7, 29; 15, 6; 23, 39. Zu אלוהּ vgl. **Ewald**, §. 178[b]; ohne Zweifel ist dieser Gottesname erst aus dem Plural künstlich gebildet, aber unsicher ist die Vermuthung **Ewald's**, daß dies erst „etwa seit dem 8. Jahrhundert" geschehen sei, wobei er die Lesart Ps. 18, 32 nach 2 Sam. 22 in אֵל ändert.*) Zu עשׂהו vgl. Vs. 6, und für die Auslassung des Relativs auch Vss. 17. 18. 20. 35. 37. Noch stärker als das ent-

*) Später (Jahrbücher, X, S. 10, Anm. 3) hat **Ewald** diese Vermuthung zurückgenommen und läßt nun den Gebrauch des Singular seit David's Zeit aufkommen.

schiedene Aufgeben Gottes ist die in der letzten Verszeile ausgedrückte Geringschätzung des Felsen (צור wie Vs. 4). נבל steht Mich. 7, 6 von verächtlicher Behandlung des Vaters durch den Sohn; an unserer Stelle erklärt Rosenmüller nach Aben-Esra wesentlich richtig „flocci fecit cogitatione et ore“. Israel achtete Gott in seinem Herzen für nichts und äußerte diese Gesinnung auch durch die That. Uebrigens geht die Bedeutung des Piel wol nicht unmittelbar vom Qal aus, welches Coccejus richtig durch marcescere erklärt, sondern vom Adjectiv נבל (schlaff, untüchtig, gering, verächtlich). Zu dem Abfalle kam noch der Angriff auf die Ehre Gottes hinzu: sie hielten den Ewigen für ein ohnmächtiges Wesen, das keiner Verehrung würdig sei.

Was nun das zweite Versglied (שמנת עבית כשית) betrifft, so findet Bodenheimer es sonderbarer Weise schön, daß Saadia vor سمنت die Worte اذ قيل له قد einflickt und dann das zweite Hemistich als Nachsatz dazu nimmt. Auf solche Weise *) ist die zweite Person nicht zu halten, die sich doch als die ursprüngliche bewährt, obgleich LXX, Syr., die Chald. und Hieronymus die dritte Person ausgedrückt haben. Die Anrede erklärt sich nämlich zunächst aus der Lebendigkeit des Affects (vgl. Lowth, edid. *Rosenm.*, S. 158), für welche außer der asyndetischen Nebeneinanderstellung auch die Wahl mehrerer sinnverwandter Wörter zeugt. Für das Erstere vgl. z. B. Richt. 5, 27 von Sisera: כרע נפל שכב und Jer. 5, 28 שמנו עשתו גם עברו דברי־רע; als Beispiele der Steigerung des Begriffs durch Setzung von Synonymen erwähne ich nur Jes. 24, 19; 52, 13; Nah. 2, 11. Daß wir aber hier sinnverwandte Wörter haben, ist außer Zweifel. Da עבה (vgl. 1 Kön. 12, 10) dick sein bedeutet, muß das ἅπ. λεγ. כשה nothwendig einen ähnlichen Sinn haben. Onqelos, Syrer und Pseudojonathan geben es frei durch קנא נכסין (Schätze, Vermögen besitzen), LXX ἐπλατύνθη, Hieronymus dilatatus. H. E. G. Paulus und Vater vergleichen unpassend كشا (momordit), als wäre der Sinn „du bissest um dich“. Aben-Esra berichtet, daß die Ausleger unser Wort entweder nach Hiob 15, 27 oder nach

*) H. E. G. Paulus fand sogar hier ein Sprüchwort und übersetzte „(denn) man wird fett — und dick — und toll.“

Ps. 119, 176 erklären; letztere Stelle kommt nicht in Betracht, aber die erstere (כִּסָּה פָנָיו בְּחֶלְבּוֹ) machen noch Winer und Gesenius zur Grundlage ihrer Erklärung von כָּשׂה: opertus est (cf. כסה operuit) sc. adipe, i. e. pinguis factus est. Bei diesem möglicherweise auch von Saadia gemeinten*) Sinne (جسأت durus factus es) müssen wir uns wol beruhigen, ohne ihn von der Richtigkeit jener Ableitung abhängig zu machen, vgl. Dietrich, Wortforschung, S. 173, und besonders J. D. Michaelis, Supplementa, Nr. 1230, wo die Punktation des ש als Schin in Verbindung mit كثا accumulavit gebracht wird. J. B. de Rossi fand כשׂית in 19 codd. und 10 Ausgaben und meinte, dieser Aussprache seien der Syrer und der Chaldäer gefolgt.

Die Steigerung des Begriffs der Ueppigkeit im zweiten Versgliede ist, gerade wie die Steigerung, welche die andern Versglieder hinsichtlich des Abfalles Israels ergeben, nur als Ausdruck der lebendigen, malerischen Beschreibung zu fassen, keineswegs aber als den jedesmaligen Umständen angepaßte Darstellung verschiedener, aufeinander folgender Perioden, wie z. B. Coccejus und Vitringa wollten. Coccejus bezieht impinguatus es auf die Richterzeit, incrassatus es auf die Königszeit und texisti te (adipe) auf die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft; ferner בעט auf das Aufrichten von Altären und Bildern (Jerobeam), נטש auf das Einführen falscher Götter (Ahab) und נבל auf die Verwerfung Christi durch die Juden. Derartige, früher sehr beliebte Erklärungen finden jetzt wol keinen Beifall mehr; aber der Frage, auf welche Zeit sich der Inhalt unsers Verses beziehe, sind wir nicht überhoben. Aus וישמן geht hervor, daß Israels Abfall später fällt als die im Vorhergehenden beschriebenen Wohlthaten Gottes, von welchen die Besitzergreifung Kanaans die letzte war. Ob zwischen dieser Besitzergreifung und dem Abfall ein kleiner oder großer **) Zeitraum verfloß, darüber

---

*) Uebrigens finde ich die von Gesenius (Thesaurus, S. 720) und Fürst (Handwörterbuch, I, 612) für جسأ angegebene Bedeutung fett werden bei Freytag nicht; vgl. auch de Rossi, Supplementa ad varias lectiones (Parma 1789), S. 25.

**) Ich weiß nicht, ob Ewald dem Fettwerden eine doppelte Beziehung gibt, denn er spricht zuerst von der „Fülle und Ueppigkeit des schö-

sagt unser Vers gar nichts. Wir wissen nun anderweitig, daß das Volk schon bald nach Josua's Tode in Abfall gerieth; auf diese Zeit will Bunsen (Bibelwerk, V, 562 fg.) den Inhalt von Vss. 15 fg. beziehen, indem er die Gegenwart des Liedes in den Zeitraum kurz vor Othniel's Auftreten setzt. Da aber die Einnahme Kanaans, wie wir sahen, den Abschluß der Wohlthaten bildet, welche unser Dichter dem Volke in der fernen Vorzeit erwiesen sein läßt, und da eine lange Reihe von Geschlechtern zwischen Josua und der Gegenwart unsers Liedes liegt, hat Bunsen den Standpunkt, auf den der Dichter sich im Liede stellt, viel zu hoch angesetzt, wie auch Ewald (Jahrbücher, XI, 193) mit Recht urtheilt. Aus den sogenannten vordern Propheten erfahren wir weiter, daß Israels Geschichte bis zum Exil hin eine fast ununterbrochene Kette von Abfall und Untreue bildet, sodaß bis zu der lange nach Josua fallenden Gegenwart unsers Liedes, welche selber eine Zeit des Abfalls war, mindestens Eine, wahrscheinlich aber mehrere solcher Zeiten bereits verflossen waren. Nun erhebt sich die Frage, ob Vs. 15 fg. ausschließlich von einer bestimmten einzelnen, vor der Gegenwart des Liedes liegenden Abtrünnigkeit Israels handelt, die verschieden ist von dem Abfall, den der Dichter als der Gegenwart angehörig beschreibt; oder ob die ganze Vergangenheit von der Zeit bald nach Josua an bis zur vorausgesetzten Gegenwart des Liedes wie ein Ganzes zusammengefaßt wird. Die Antwort auf diese rein exegetische Frage fällt entschieden zu Gunsten der letztern Annahme aus; nur von dieser Voraussetzung aus erklärt sich auch die Anrede in Vs. 15, Vs. 17 (אבתיכם) und Vs. 18 auf eine völlig befriedigende Weise. Ausgehend von dem Gedanken, daß die Zeit, seitdem Israel im ruhigen Genusse Kanaans war, wesentlich denselben Grundcharakter des Abfalls mit der Gegenwart des Liedes gemein hat, schildert der Dichter, indem er die Jahrhunderte seit Josua darauf ansieht, wie sie dem Ewigen für seine großen Wohlthaten vergolten haben,

---

nen Landes" und bemerkt später zu Vss. 15—21: „So rasch kommt die Darstellung über die glänzenden und üppigen Zeiten David's und besonders Salomo's bis in noch spätere herab." Eine besondere Rücksichtnahme auf die erste Königszeit, die doch auch in religiöser Hinsicht manches Erfreuliche aufzuweisen hatte, scheint mir hier nicht gerade geboten zu sein, obgleich man dafür etwa Ez. 16, 13 vergleichen könnte.

zugleich auch die Abtrünnigkeit, welche der Gegenwart des Liedes unmittelbar vorherging und ihr noch gleichzeitig war. So kommt der Dichter ohne eigentlichen Sprung aus der fernen Vergangenheit in die Gegenwart des Liedes herüber, indem er zuerst beide zusammenfaßt und dann, wie wir sehen werden, unvermerkt bei der Gegenwart stehen bleibt, für welche das Lied ja eigentlich bestimmt ist.

Vs. 16.

Auf die allgemeine Beschreibung von Israels Abfall folgt jetzt die Angabe des Götzendienstes; die positive Seite der Untreue gegen den Ewigen ist ja die Abgötterei. Diese wird in unserm Verse, im Anschluß an וינבל (Vs. 15), nach ihrer Gottes Zorneseifer erregenden Wirkung dargestellt; die Götzen werden mit bedeutungsvollen und in diesem Zusammenhang unmißverständlichen Ausdrücken bezeichnet, aber erst Vs. 17 geradezu genannt und zur Hervorhebung von Israels Thorheit weiter beschrieben.

Streitig ist besonders die Auslegung von יקנאהו, und zwar weniger wegen der Punktation als wegen der Frage, ob hier das Bild von der Ehe zu Grunde liege. Die Form ist als Hiphil punktirt wegen des parallelen יכעיסהו; sonst würde die defective Schreibung eher an das Piel denken lassen, das wir Vs. 21 haben; da aber Vs. 22 zeigt, daß zwischen Piel und Hiphil kein sonderlicher Unterschied der Bedeutung (Ewald, §. 120 c) stattfindet, können wir bei der Punktation bleiben. Größern Anstoß möchte die Pluralaussprache der beiden Verba erregen, und der Syrer hat wirklich יַקְנִאֵהוּ und יַכְעִיסֵהוּ ausgedrückt; wie nahe dies liegt, zeigt Rosenmüller mit seiner Schreibung יַקְנִאֵהוּ, die wol auf reiner Nachlässigkeit beruhen wird. Da aber Vs. 17 doch der Plural steht, also der ja ganz unbedenkliche Uebergang vom Singular zum Plural hier jedenfalls unvermeidlich ist, halten wir uns mit den übrigen alten Uebersetzern um so besser an die hergebrachte Aussprache, als Vs. 16 sich weniger enge an Vs. 15 als an Vs. 17 anzuschließen scheint. Was nun aber die beliebte Erklärung von ehelicher Eifersucht betrifft, so kann ich Calvin's Bemerkung zu unserer Stelle „Hic zelus pendet a sacro et spirituali conjugio quo sibi Deus populum devinxerat" darum nicht beistimmen, weil ich sie durch nichts im Zusammenhang angedeutet finde. Ich habe nicht den

mindesten Grund zu der Behauptung, daß die Anwendung des Bildes der Ehe auf das Verhältniß des Ewigen zu Israel zur Zeit unseres Dichters noch unbekannt gewesen wäre; mag er dieselbe auch gekannt haben, so hat er doch in diesem Liede keinen Gebrauch von ihr gemacht. Das Bild scheint besonders darum hier so häufig gefunden zu sein, weil man, von der allegorischen Erklärung des Hohen Liedes herkommend, dasselbe schier überall erblickte *), und weil man dadurch Vs. 21 am bequemsten mit Röm. 10, 19 in Einklang setzen konnte. Die alten Uebersetzer scheinen nichts davon zu wissen, vgl. LXX παρώξυναν, Hieronymus provocaverunt; so hat auch Luther „zu Eifer reizen“, was durch הכעיסם hier und Vs. 21 bestätigt wird, und namentlich Vs. 21 wird sich uns die Unanwendbarkeit jenes Bildes leicht zeigen. קנא hat die Grundbedeutung heftiger Erregung, vgl. قنا intense rubuit, und wird sowol von heftiger Liebe als von heftigem Zorne gebraucht, am häufigsten aber vom letztern; zuweilen steht es auch von ehelicher Eifersucht; vgl. Gesenius' Thesaurus, wo indeß der Begriff der zelotypia zu sehr in den Vordergrund gestellt wird. Wollten wir auch unsere Stelle mit Ewald übersetzen „sie schüren seine Eifersucht“ oder, wie Hupfeld in der abhängigen Stelle Ps. 78, 58 „sie machten ihn eifersüchtig“, so wäre damit doch noch keine eheliche Eifersucht zugegeben, vgl. Jes. 42, 8. Der Zusammenhang an unserer Stelle und besonders an der daraus abgeleiteten Psalmstelle läßt uns aber nur an die Erregung des heiligen Zornes Gottes denken, vgl. auch 1 Kön. 14, 22. Vergeblich will Schultz für die Beziehung auf das eheliche Verhältniß sogar in dem von Calvin richtig extranei übersetzten זָרִים eine Stütze finden, wie schon Welte (Nachmosaisches im Pentateuch, S. 9 fg.) meinte, die Götzen erschienen hier wie Jer. 2, 25; 3, 13 „als unrechtmäßige, fremde Ehe-

---

*) So erkennt Hengstenberg (Das Hohelied Salomonis, 1853, S. 260 fg.) in Ex. 20, 5; 34, 14 eine Beziehung auf das eheliche Verhältniß zwischen dem Ewigen und Israel, und dasselbe thut Schultz Deut. 4, 24; 5, 9. Zu dieser Fassung des קַנָּא liegt aber im Dekalog um so weniger Grund vor, als die Stelle nicht dem ersten Gebot (Einheit Gottes), sondern dem zweiten (Unabbildbarkeit) angehört und die Uebersetzung eifersüchtig geradezu unpassend wäre, vgl. Deut. 29, 19; Nah. 1, 2.

männer". Die angeführten Stellen aus Jeremia, in denen allerdings jene Beziehung vorliegt, würden für unsere Stelle beweisend sein, wenn jene Deutung von זרים nothwendig wäre; dies ist aber keineswegs der Fall. Die Bedeutung peregrini ist die zunächstliegende, wo nicht der Zusammenhang den Sinn adulteri, moechi deutlich anzeigt; so stehen Jer. 5, 19 die זרים (Heiden als Gebieter) zusammen mit den אלהי נכר. Vitringa berief sich für peregrini Dii mit Recht auf אל נכר (Vs. 12), sowie auf Ps. 44, 21 und Jes. 43, 12; sehr deutlich ist auch Ps. 81, 10 (אל זר parallel אל נכר). Wie wichtig dem Dichter der Gedanke ist, daß Israel seinen angestammten Herrn, den Gott seiner Väter, mit ausländischen Göttern vertauscht hat, zeigt die weitere Ausführung in Vs. 17. — Das zweite Hemistich bezeichnet die Götzen als Gräuel; vgl. 2 Kön. 23, 13 und Ez. 16, 36 תועבה neben ähnlichen Wörtern. Uebrigens gehört die Benennung der Götzen mit den in unserm Verse gebrauchten Ausdrücken wahrscheinlich zu den Eigenthümlichkeiten des spätern Sprachgebrauches. Zu כעס vgl. Vss. 19. 21. 27; schon die Zusammenstellung mit קנא zeigt, daß das Wort ein ziemlich starker Ausdruck für den Zorn sein muß. Es bezeichnet denselben, wenn ich so sagen darf, nicht nach der äußern Seite als heftig auflodernden, sondern im Unterschiede von קנא mehr nach der innern Seite als tief gehenden, der lange Zeit anhält. Daher ist הכעיס „kränken, ärgern, unmuthig, verstimmt machen" (vgl. z. B. 1 Sam. 1, 7) und wird sehr häufig (vgl. die Stellen in Gesenius' Thesaurus) von dem göttlichen *) Unmuthe gebraucht, der durch den Götzendienst hervorgerufen wird und wie ein stiller Gram an Gottes Herzen nagt, um zur bestimmten Zeit in hellen Flammen hervorzubrechen.

Vs. 17.

Nun wird der Götzendienst Israels nach seiner Nichtigkeit und als Abfall von der Weise der Väter beschrieben. ויזבחו לשדים] Außer unserer und der vielleicht davon abhängigen Stelle Ps. 106, 37 kommt שֵׁדִים nicht weiter im A. T. vor. Das Wort ist nicht von שָׁדַד

---

*) Hupfeld (zu Ps. 6, 8) behauptet, daß dabei das Bild vom ehelichen Verhältnisse zu Grunde liege; aber ich sehe nicht ab, wie er das aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauche von כעס wird beweisen können.

vastavit abzuleiten, als bezeichnete es Deos destructores*), welche die Israeliten tanquam servatores verehrten (Vitringa); noch weniger kann es, von ساد herkommend, nigros (so Venema) bedeuten, sondern wir gewinnen aus ساد dominatus est, dominus fuit den Sinn Herr, Herrscher, der ja auch in בעל, אדון, מלך zur Bezeichnung der Götter verwandt worden ist. Die LXX hat ἔθυσαν δαιμονίοις, Hieronymus „immolaverunt daemonibus", Saadia braucht شياطين, während Syr. und Chald. das Wort als ein gut aramäisches beibehalten, denn im Syrischen und Nasoräischen findet sich ܫܐܕܐ, im Chaldäischen und Rabbinischen שֵׁד, שֵׁיד in der Bedeutung „daemon, spiritus malignus"; ähnlich dient im Pehlewi שידה zur Uebersetzung des zendischen daêva, vgl. M. Haug, Ueber die Pehlewi-Sprache (Göttingen 1854), S. 27. Hieronymus und Luther bringen durch gleiche Uebersetzung unser Wort mit den שְׂעִירִם (Lev. 17, 7) zusammen, auf welche nach Venema's Ansicht am Schluß unsers Verses in שׂערום angespielt sein soll; Ewald übersetzt שדים, als bezeichne es eine bestimmte Art von Göttern, durch Wüstengeister; vgl. indeß Ewald's Alterthümer des Volkes Israel, 2. Ausg., S. 255. Mir scheint unser Wort eine dichterische Bezeichnung der heidnischen Götter überhaupt zu enthalten; dazu paßt am besten die Parallelstelle, die doch vor allen Dingen zu berücksichtigen ist. Ps. 106, 36 heißt es von den Israeliten, daß sie ihren עֲצַבִּים dienten; Vs. 37, daß sie ihre Söhne und Töchter den שֵׁדִים opferten, und Vs. 38, daß sie ihre Söhne und Töchter den עצבי כנען opferten. Für diese ganz allgemeine Fassung spricht aber auch der Zusammenhang unserer Stelle selber, wo die שדים als Ungötter**), dem Volke von Alters her unbe-

---

*) Calmet stellt außer Vastatores die Deutung Agrestes frei. An Feldteufel in den Hainen, Gründen und Bergen dachte Luther 1525, später aber (1532) an allerlei Abgötterei der Heiden, als Baal, Astharoth, Moloch u. s. w. Daß שֵׁד als Particip auf שׁוּד zurückgeht, ist klar, vgl. Ewald, §. 151[b].

**) Eigenthümlich ist die von Maimonides (M. N., III, 46) angeführte alte jüdische Auslegung „Non satis fuit ipsis, quod coluerunt Solem, Lunam, Stellas et Signa coelestia, sed coluerunt etiam Umbram illorum", was Maimonides erklärt, sie hätten nicht abgelassen „a cultu rerum existentium, donec etiam coluerunt imaginationes." Und Calvin bemerkt: „Quaecunque deorum nomine excogitat mundus, totidem sunt larvae quibus diabolus ad simplices fallendos se occultat."

kannte Götter beschrieben werden, sodaß Gesenius, Winer, de Wette u. a. mit Recht „Dii commenticii, Götzen“ erklären. Welchen Sinn das heidnische Nachbarvolk, dem der Dichter das Wort entlehnte, damit verbunden hat, wissen wir nicht; es ist möglich, daß der Sinn dort ein enger begrenzter war und dieselben bösen Geister meinte, welche Lev. 17 שְׂעִירִם genannt werden. Darin lag aber für unsern Dichter kein Hinderniß, unter den bösen Mächten die falschen Götter überhaupt zu verstehen; einen eigentlichen Eigennamen, wie z. B. כְּמוֹשׁ, können wir nach der ganzen Art des Liedes hier ohnehin nicht erwarten. Auf die schwierige Frage, ob und inwiefern die heilige Schrift den heidnischen Göttern Realität zuschreibe, werde ich nicht genauer eingehen, da sie nur in der biblischen Theologie im geschichtlichen Zusammenhange behandelt werden kann; vgl. darüber z. B. Hengstenberg, Authentie des Pentateuch, I, 247 fg., Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, S. 81, Kurtz, Geschichte des A. B., II, 86 fg. (Aufl. 1), Umbreit, Römerbrief, S. 243. Daß die gebildetern Heiden einen Unterschied machten zwischen ihren Göttern und deren Bildern, ist selbstverständlich, mochte auch bei der rohen Masse beides noch mehr zusammenfallen, als wir dies in manchen katholischen Gegenden hinsichtlich des Bilderdienstes, trotz des entgegengesetzten Dogmas, finden. Jener Unterschied wird in unserm Liede Vs. 38 und z. B. vom Propheten Jes. 46, 1. 2 als im Sinne der Heiden liegend anerkannt, obgleich er selber von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß diese Götter außer in ihren Bildern lediglich in der falschen Einbildung ihrer Verehrer existiren. Die strenge Ansicht, wonach der Heiden Götter in Wirklichkeit mit ihren Bildern zusammenfallen, können wir als die orthodoxe bezeichnen, da sie gewiß die mosaische selber ist, mag auch in der Vorstellung vom Asasel ein Rest aus der vormosaischen niedern Religionsstufe noch durchschimmern. Ihren Ausdruck fand die orthodoxe Ansicht in Wörtern wie אֱלִילִים (Lev. 19, 4), הֲבָלִים (Deut. 32, 21), מֵתִים (Ps. 106, 28), und es unterliegt wol keinem Zweifel, daß unser Dichter dieselbe theilt. Nebenher gingen andere Ausdrücke bildlicher oder volksthümlicher Art, besonders in dichterischen Stücken, welche den von den Heiden oder abergläubischen Israeliten angenommenen Göttern oder Dämonen Wesenheit zuzuschreiben

scheinen*), vgl. z. B. Ex. 12, 12; Num. 33, 4; Jes. 19, 1; 13, 21; 34, 14. Solche Stellen mögen in spätern Zeiten, als sich die Speculation, wie die wachsende Angelologie zeigt, auf dieses Gebiet warf, nicht wenig dazu beigetragen haben, daß man sich gewöhnte, in den heidnischen Göttern persönliche böse Mächte zu sehen und ihnen wie den untergeordneten bösen Geistern wirkliche Existenz zuzuschreiben. Daher vielleicht erklärt sich die Uebersetzung der LXX von שֵׁדִים, wie Gesenius (Thesaurus) bemerkt unter Vergleichung von Baruch 4, 7; LXX Ps. 95, 5; 1 Kor. 10, 20; der Apostel benutzt unsere Stelle nach der LXX, ohne sie ausdrücklich zu citiren.

Zur Erklärung von לַשֵּׁדִים fügt der Dichter לֹא אֱלֹהַּ hinzu; LXX *καὶ οὐ θεῷ*, Hieronymus et non Deo, was keineswegs, wie Bodenheimer meint, „ganz richtig" heißen kann, da diese Uebersetzung ein וְ voraussetzt, welches nicht dasteht. Den Sinn trifft de Wette (ähnlich schon L. Cappellus) durch „den Götzen, die *nicht* Gott sind"; aber es ist schwerlich das Relativum zu ergänzen, sondern der Dativ wirkt fort, und לֹא schließt sich mit אֱלֹהַּ zu Einem Worte zusammen, vgl. Ewald, §. 286 g. Die Uebersetzung „dem Ungotte" (Ewald), Non-Deo (Volck) ist aber darum bedenklich, weil das Hervortreten irgend eines bestimmten heidnischen Gottes sich im ganzen Lande nicht zeigt, auch nicht Vs. 21, wo Ewald selber „Ungötter" hat. Wir müssen daher geradezu „Ungöttern" übersetzen; diesen Plural hat der Dichter durch den Zusammenhang hinreichend angezeigt, wenngleich er ihn nicht wohl auch durch die Form ausdrücken konnte wegen der Unanwendbarkeit von אֱלֹהִים.

Wie die Götter der Heiden den Gottesnamen überhaupt nicht verdienen, so sind sie auch für Israel Unbekannte, Fremde. Wir haben hier in den drei letzten Versgliedern mehr oder weniger eine bloße Ausführung von זָרִים (Vs. 16); mit einem gewissen Rechte sagt daher Herder zu Vss. 16. 17: „Die Götzen waren ein Nichts, sie waren Scheusale, sie waren Israel Fremde: die erste Ursache war philosophisch, die andere moralisch, die dritte national", wenngleich diese Eintheilung dem Dichter ferne liegt und die von Herder ge-

*) Knobel (zu Ex. 20, 4) vergleicht treffend Ps. 96, 4. 5, „wo der Dichter zuerst Jehova als furchtbar über alle Götter bezeichnet und dann diese Götter אֱלִילִים Nichtige, d. i. Nichtseiende nennt".

wählten Ausdrücke nicht ganz zutreffend sind. Zunächst heißen die Nicht-Eloahs (s. v. v.) אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם, was Calmet nach dem Vorgange von Ainsworth falsch erklärt „Diis, qui non noverunt eos, sc. ut eos tuerentur", während die alten Uebersetzer und die meisten Ausleger mit Recht die Israeliten als Subject von ידע ansehen, vgl. יזבחו und viele Parallelstellen, z. B. Deut. 11, 28; 13, 3. 7; 28, 64; 29, 25; Jer. 7, 9; 9, 15. Die Götter, welche Israel nicht kennen gelernt hatte, welche es niemals kannte, sind die ihm unbekannten, fremden; sich diesen anzuvertrauen auf's Ungewisse hin und dagegen den altbewährten Gott der Väter fahren zu lassen, war eine namenlose Thorheit, ein leichtsinniges Aufgeben der väterlichen Ueberlieferung, das sogar bei den Heiden unerhört ist, vgl. Jer. 2, 11. Dabei hat aber der Dichter keineswegs die Meinung, als hätte Israel, seitdem es den Götzen diente, dieselben wirklich kennen gelernt; denn er weiß ja, daß die Götter der Heiden הבלים sind und sich ihren Verehrern weder in guter noch in schlimmer Weise kund geben können, daß also allein der lebendige, wahre Gott auf dem Wege der Erfahrung kennen gelernt werden kann. Weiter werden die falschen Götter bezeichnet als חדשים מקרב באו, welche Worte schwerlich mit LXX, Hieronymus u. a. als selbständiger Satz zu nehmen sind, sondern als Fortführung der vorigen Dative. Neue heißen die Ungötter, nicht im Gegensatze zu alten Götzen, denn der Götzendienst ist ja zu allen Zeiten ein Gegenstand des Tadels, sondern dem Einen Alten gegenüber, vgl. Dan. 7, 9. Sie erscheinen aber hier als unberechtigte Neulinge in Beziehung auf Israel, da בָּאוּ nicht ihr erstes Entstehen (Onqelos, Calvin), sondern ihr Aufkommen unter den Israeliten bezeichnet; Gott wird also im Gegensatze zu diesen Neulingen zunächst nicht als der Ewige schlechthin gedacht, sondern als derjenige, der sich seit uralter Zeit den Vätern offenbart hat.

Schwierig ist nun die Frage, ob in dem Relativsatze מקרב örtlich oder zeitlich zu nehmen sei. Für die erstere Fassung, welche z. B. Münster, Clericus, Dathe, Vater, Maurer, de Wette, Baumgarten vertreten, scheint der Umstand zu sprechen, daß dadurch Tautologie vermieden wird. Solche findet J. Johlson (Die heiligen Schriften der Israeliten, II, S. XVI fg.) nicht ohne Grund in der hölzernen Uebersetzung Mendelssohn's „neuen Ankömm-

lingen seit kurzem“; löst man aber den Relativsatz ordentlich auf, so kann man darin anstatt unerträglicher Tautologie recht wohl eine Erklärung des חדשים finden, welche so gut wie das letzte Versglied zur Verstärkung des bereits ausgesprochenen Gedankens dient. An und für sich ist der Satz, daß für Israel der Götzendienst aus der Nachbarschaft kam, weder unrichtig noch ungewöhnlich, vgl. Deut. 6, 14 אלהי העמים אשר סביבותיכם; Deut. 13, 8; Richt. 2, 12; etwas anders verhält es sich mit Jer. 23, 23, wo Gott nach seiner Allgegenwart, gegenüber der räumlichen Beschränkung der Götzen, als אלהי מרחק bezeichnet wird. Aber ein nachdrücklicherer und zugleich dem Zusammenhang angemessenerer Sinn wird durch die zeitliche Fassung gewonnen, welche auch die meisten alten und neuen Erklärer hier annehmen; vgl. LXX *πρόςφατοι* (s. dazu Bleek, Brief an die Hebräer, III, 665) *ἥκασιν*, Hieronymus recentes venerunt, Onqelos דמקריב אתעבידא, Saadia جات من قريب, Luther „die newlich komen sind“, später „die vor nicht gewest sind“, ferner Calvin, Rosenmüller, Ewald, Volck u. a. Unsere Stelle ist allerdings, soviel ich weiß, die einzige, in welcher קרוב nicht von der bald bevorstehenden, sondern von der eben vergangenen Zeit gebraucht ist, und die gewöhnliche Bedeutung propediem, die Rosenmüller anführt, erklärt hier nichts, wohl aber das von Gesenius verglichene מעולם. Wir werden also in unserm Falle מן als seit nehmen müssen, nicht als nach; unpassend zieht Schultz Hiob 20, 5 herbei und übersetzt „nicht weither“. Das Verächtliche liegt nicht in dem מקרב (nuperrime) für sich, sondern im ganzen Satze. Was übrigens Vitringa zum folgenden לא שערום אבתיכם bemerkt „Sumenda est vox Patres in omni latitudine“, das gilt auch ebenso von מקרב. Gegenüber dem Ewigen und seiner Bewährung von der Urzeit her konnte jeder in Israel eingedrungene Götzendienst als ein kürzlich erst aufgekommener erscheinen.

Im letzten Versgliede ist unnöthigerweise die Punktation bezweifelt worden; so will L. Cappellus anstatt שׂער (dies sei „potius abhorrere, quam timere“) aussprechen שׁער (aestimare, reputare), wie nach de Rossi 12 codd. und 14 Ausgaben Schin haben, und übersetzt „quos nihili fecerunt patres“. Auf die alten Uebersetzer kann man sich für diese Aenderung, wie Rosenmüller mit

Recht gegen Dathe bemerkt, nicht mit der geringsten Sicherheit berufen, da sie den Sinn nur frei wiedergeben; die LXX hat *ᾔδεισαν*, wodurch sie auch ידע in der zweiten Verszeile ausdrückt, Hieronymus hat coluerunt, der Syrer ܦܠܚܘ, Onqelos אתעסקו (operam dederunt, coluerunt), Saadia braucht عبأ (curare, sich kümmern um), und ebenso hat Pseudojonathan „cum quibus nihil negotii fuit patribus vestris". Vater bemerkt zwar, daß שער horruit nur intransitiv vorkomme; aber es ist ohne Bedenken, daß der Dichter es mit einem Accusativ verbindet als *φρίσσειν τινά*, sacro horrore revereri. Das Wort veranschaulicht mit großer Kunst das Unheimliche*) des Götzendienstes, wogegen שער (das zudem sprachlich gar nicht leichter ist, vgl. Prov. 23, 7) einen verhältnißmäßig matten Sinn ergäbe. Den Grund aber, warum die Väter vor den Götzen kein Grauen empfanden, sie nicht mit Scheu verehrten, haben wir nach den vorigen Verszeilen einfach darin zu finden, daß die falschen Götter den Vätern noch unbekannt waren; um aber etwas für Nichts achten zu können, muß man es doch kennen, sodaß also שער durch den Zusammenhang geradezu ausgeschlossen wird. Was nun אבתיכם betrifft, so können wir freilich nicht über Abraham hinaufgehen (vgl. Jos. 24, 15), dürfen uns aber ebenso wenig mit Dathe auf Abraham, Isaak und Jakob beschränken, als mit Saadia (خيار ابايكم) an die Besten der Väter denken und auch die frommen Israeliten einschließen, welche nach Josua's Zeiten bis auf die Gegenwart des Liedes in Kanaan lebten. Ohne Zweifel gab es auch in dem letztgenannten Zeitraume viele treue Verehrer des Ewigen; aber da unser Dichter diese Zeit nach ihrem Gesammteindrucke als eine Zeit des Abfalls betrachtet, kann er sie hier nicht als Muster aufstellen. Wir dürfen daher über die Zeit der Gründung der Gemeinde unter Moses und Josua nicht herabgehen; vgl. Jer. 2, 2; Hos. 2, 17. Calvin sagt von unserer Stelle: „Hinc convincitur perversum novitatis studium: non quod in sola vetustate lex pietatis sit fundata, quasi sufficeret ritum a majoribus traditum sequi; sumitur altius principium, patres

---

*) Herder bemerkt fein: „Der Ausdruck wird gebraucht, nicht weil es den Vätern vor dem rechten Gott, sondern weil's diesen (den Nachkommen) vor den Nichtigkeiten graute."

vere ac minime fallaciter fuisse edoctos quisnam esset unicus Deus, in quo acquiescere decebat."

Vs. 18.

Mit den Worten „Den Felsen, der dich erzeugt, versäumtest du, Und vergaßest des Gottes, der Schmerzen um dich getragen" kehrt der Vs. 15 dem Volke gemachte Vorwurf in anderer Form zurück und schließt unsern Abschnitt schön ab. Da צוּר, wie Vss. 4. 37 zeigen, mascul. ist, hat Luther seine ursprüngliche Uebersetzung geporn durch gezeuget wirklich verbessert; gegen Schultz, welcher das femin. festhält, spricht auch, daß er die im zweiten Hemistiche enthaltene schöne Steigerung des Gedankens verwischt. Gott, der das Volk in's Dasein gerufen, hat ihm als Vater und Mutter gedient; je schwieriger die Vergleichung mit der Mutter ist, desto nothwendiger mußte sie durch das gewöhnliche Bild vom Vater vorbereitet werden. Dabei steht צוּר nur für Gott als den zuverlässigen Hort, denn der Fels hat mit Vaterschaft oder gar Mutterschaft nichts zu thun, und grundlos denkt K. W. Justi an den aus dem Felsen entspringenden Bach als an seinen Sohn; die deutliche Hinweisung auf das männliche Geschlecht, die in Fels liegt, wird nicht überwogen durch die scheinbare Nothwendigkeit, ילד als gebären zu nehmen. Ich kann nämlich der Ansicht Hupfeld's (zu Ps. 2, 7) nicht beipflichten, nur beim „Jhvhisten in der Genesis" sei die Bedeutung zeugen als sicher nachweisbar zu betrachten; zeugen im strengsten Sinne wird allerdings das Wort nirgends heißen, auch nicht einmal Gen. 4, 18; 10, 8. Aber erzeugen, Leben oder Dasein geben (daher die Eltern Erzeuger, ילדים Sach. 13, 3, arabisch الوالدان) kann das Wort, bei einem Dichter noch leichter als in der schlichten Prosa Gen. 4, 18, auch da heißen, wo vom Vater die Rede ist und es sich also in Wirklichkeit um einen Zeugenden handelt. Wir können also daraus, daß dem צוּר ein ילד zugeschrieben wird, nicht den Schluß ziehen, daß derselbe als Mutter gedacht sei. Zu dem Bilde, welches Gott als Vater darstellt, gesellt sich nun das Bild von der Mutter in מְחֹלְלֶךָ, ähnlich wie Jer. 2, 27 „dem Vater Holz dichterisch eine Mutter Stein zur Seite steht und Hiob 38, 29 dem Vater des Regens eine Mutter des Reifs" (Hupfeld, a. a. O.). Clericus vergleicht das Beispiel des Apo-

stets Paulus, der „modo patri se comparat, ut 1 Cor. 4, 15; Philem. Vs. 10, modo matri ut Gal. 4, 19“. In unserm Verse brauchen wir aber die größere Kühnheit, daß von Einem Subjecte das Vater- und Muttersein ausgesagt wird, nicht durch bloße Hinweisung auf den poetischen Parallelismus zu rechtfertigen, da in dem zweiten Bilde eine merkliche Steigerung des Gedankens den nachdrucksvollsten Sinn gewährt. Wie die Mutterliebe sprüchwörtlich ist (vgl. Jes. 49, 15), so auch die Schmerzen der Gebärerin, und Beides hängt ja innig zusammen, vgl. 2 Macc. 7, 27; חוֹלֵל peperit geht aus von חול (doloribus) torqueri. Ist auch die Beziehung auf die Geburtsschmerzen meist ganz zurückgetreten (z. B. Ps. 90, 2; Spr. 25, 23; 26, 10), so können wir sie doch hier festhalten, wo angedeutet werden soll, welche Mühe und Noth Israels Gründung Gott gemacht hat. Wol absichtlich vermeidet der Dichter bei dieser menschlich gehaltenen Darstellung den heiligsten Gottesnamen; jedenfalls geschah es absichtlich, daß die alten Uebersetzer, denen schon צוּר als Bezeichnung Gottes nicht behagte, מחלל durch freie Ausdrücke oder gar durch Textänderung umgingen. Der samaritanische Text liest מהללך qui gloriosum te reddit (vgl. zu Vs. 10), was auch der Syrer durch محسر؟ ausdrückt; LXX übersetzt τοῦ τρέφοντός σε, was Vater auf ein Wort מכלכלך rathen ließ; Hieronymus hat creatoris tui wie Onqelos דעבדך, Saadia المبتديك, während Pseudojonathan abgeschmackt erklärt „der dich mit verschiedenen Höhlungen schuf“, und Raschi nicht viel besser (nach der causativen Bedeutung, vgl. Ps. 29, 9): qui te eduxit ex utero materno.

Es bleibt uns jetzt noch die Besprechung von תֶּשִׁי übrig (LXX ἐγκατέλιπες, Hieronymus dereliquisti), was manche Erklärer auf die Wurzel נשׁה vergessen zurückführten, entsprechend dem folgenden ותשכח; so wahrscheinlich schon der Syrer ܛܥܝܬ, Onqelos אתנשׁית, Saadia تنسى. Allein diese Ableitung geht nicht an, wie Aben-Esra's unnatürliche Erklärung *) zeigt, dessen Herbeiziehung von תמחי (Jer. 18, 23) sich noch am ehesten dafür ausbeuten ließe. Aus dieser Schwierigkeit erklärt sich wol die Lesart

*) Vgl. Bodenheimer und bei Volck die ähnliche Erklärung von A. Schultens, welche Dathe in seiner dissertatio mittheilte.

des samaritanischen Textes תשׁא, die wir wahrscheinlich als Hiphil von נשׁא, also תַּשִּׁא (decipiebas) auszusprechen haben; kann nun auch in textkritischer Beziehung das Ansehen des samaritanischen Textes bei unserm Liede kaum niedrig genug angeschlagen werden, so könnte darin doch eine gute Erinnerung an den richtigen Sinn von תשׁי erhalten sein. Nach dem Vorgange von Vater zeigt nämlich Rödiger (Gesenius, Thesaurus, S. 1397) die Möglichkeit, תַּשִּׁי als Abkürzung von תַּשִּׁיא zu nehmen, wie יַשִּׁי für יַשִּׁיא Ps. 55, 16 stehen soll; nur leuchtet nicht recht ein, wie תֶּשִׁי pronuntiationis quodam languore aus תַּשִּׁי entstanden sein sollte, und die Bedeutung betrügen paßt nicht gut in den Zusammenhang. Das Gerathenste ist also die Ableitung von einem ἅπ. λεγ. שָׁיָה, welche Alting vorschlug; die Form תֶּשִׁי entspricht durchaus dem bekannten וַיֶּחִי (Deut. 4, 33) und ist nicht als Hiphil (Ewald, §. 233[a]), sondern als Qal anzusehen. Für die Bedeutung von שָׁיָה verglichen J. H. Michaelis und Simonis سوى IV, und danach nahmen Eichhorn, Rosenmüller, Winer als Sinn missum fecit, praetermisit an; das dagegen von Dathe (dissert.) erhobene Bedenken, es könnten nicht gut im Hebräischen zwei Verba שוה und שיה von verschiedener Bedeutung beide dem سوى entsprechen, vermied Gesenius durch Zurückgehen auf die Wurzel سها oblitus fuit, neglexit, die sich auch im Syrischen ܣܗܐ findet und nach Ewald eigentlich erkalten bedeutet. Daß שיה für שהה stehe, ist nach den von Rödiger beigebrachten Beispielen (vgl. Ewald, §. 113[d]) viel wahrscheinlicher als die unmittelbare Ableitung des תשׁי aus שהה, denn die Contraction aus תֶּשְׁהִי und die Ansicht, dieses stehe für תִּשְׁהֶה, sind kühne Annahmen, die man lieber vermeidet. Wir gewinnen auf die angegebene Weise einen vortrefflichen Sinn, mögen wir auch im Deutschen ihn nicht leicht durch Ein Wort ausdrücken können, wie ja auch die LXX und Hieronymus nicht ganz zutreffend übersetzen. Ewald hat übersahest, Schultz unpassend verkanntest, Volck neglexisti; am besten gefällt mir noch versäumtest, wie die Zunz'sche Bibel hat. Israel wollte seinen Vater nicht mehr kennen, stellte sich fremd und kalt gegen ihn und gab sich Mühe, ihn zu vergessen. In dem Worte liegt also ausgedrückt, daß das Volk nicht aus Unwissenheit, sondern wider sein besseres Wissen undankbar wurde,

und שׁכח steigert in diesem Zusammenhange den Gedanken, sofern es ein völliges Vergessen bezeichnet.

Im sechsten Abschnitte unsers Liedes (Vss. 19—21) erzählt nun der Dichter die durch des Volkes Abfall hervorgerufene göttliche Heimsuchung, indem er Vs. 19 kurz den Beschluß der Verwerfung der entarteten Kinder berichtet und von Vs. 20 an Gott selber redend einführt. Da die Rede Gottes, welche seinen Rathschluß zu strafen verkündigt, in der Vergangenheit liegt, so können die darin angedrohten Strafen alle als bereits eingetretene gedacht werden, wie z. B. für Vss. 19—27 Schultz im Anschlusse an Ewald (Jahrbücher, VIII, 60) dies annimmt. Unser Abschnitt redet nur von Einer Strafe, welche der göttliche Zorn durch Sendung eines Unvolkes über Israel verhängt; es unterliegt keinem Zweifel, wenn wir auf die vorausgesetzte Gegenwart des Liedes sehen, daß dieser Theil des göttlichen Rathschlusses als ein schon erfüllter und gegenwärtig noch in der Erfüllung begriffener erscheint. Dasselbe gilt im allgemeinen von dem andern Theile Vss. 22 fg., mit dem es sich aber doch etwas anders verhält, s. z. Vs. 22.

Vs. 19. Das sah der Ewige und beschloß Verwerfung
Aus Unmuth über seine Söhne und Töchter.

Vs. 20. Und er sprach, Ich will mein Antlitz vor ihnen verbergen,
will sehen, was ihr Ende sein wird;
Denn sie sind ein wandelbar Geschlecht,
Kinder, in denen keine Treue ist.

Vs. 21. Sie reizten meinen Eifer durch einen Ungott,
meinen Unmuth durch ihre nichtigen Götzen:
So will auch ich ihren Eifer reizen durch ein Unvolk,
durch eine thörichte Nation ihren Unmuth.

Vs. 19.

Zu des Onqelos Uebersetzung von וַיַּרְא durch גְּלֵי קֳדָם ה׳ bemerkt Maimonides (M. N., I, cp. 48), jener sei dem Ausspruche des Propheten Habakuk (1, 13) Aspicere iniquitatem non potes gefolgt. Nahm jener alte Dolmetscher an der unbefangenen Weise Anstoß, mit der unser Dichter (wie die biblischen Schriftsteller überhaupt) menschliche Verhältnisse auf Gott übertragen hat, so haben dagegen andere Ausleger, wie Calvin, Schultz, Volck, in dem Sehen angedeutet gefunden, daß Gott nicht mit Ueberstürzung, sondern „causa probe cognita" zur Strafe greife. Stellen wie Gen. 18, 20. 21; Deut. 1, 34 beweisen aber nicht, daß die Langsamkeit Gottes zum Zorne durch unser einfaches ראה ausgedrückt sein könne; jedenfalls wird das abwartende Zusehen nicht durch dasselbe bezeichnet. Nur aus dem größern Zusammenhang läßt sich der von jenen Auslegern mit Unrecht in וירא gefundene Gedanke gewinnen, nicht aus der hier und Vs. 20 gewählten umständlichen, malerischen Darstellungsart, obgleich Calvin zu Vs. 20 nicht ohne Schein bemerkt: „Eadem ratione, qua dixit Moses Deum vidisse, ipsum quasi deliberantem inducit, quo melius perspici queat poenae maturitas." Die Berechtigung dazu, die hier geschilderte Verwerfung Israels als eine endlich (Ewald) geschehene zu betrachten, erhalten wir vielmehr dadurch, daß die Heimsuchung durch ein Unvolk (vgl. Vs. 21 mit Vs. 30) in die vorausgesetzte Gegenwart des Liedes hineinfällt; Gott hat also lange Zeit hindurch die Untreue des Volkes ohne ein solches Strafgericht hingehen lassen, wie er es nunmehr im gerechten Zorne verhängt. Es kann uns auch nicht auffallen, daß der Dichter von den mancherlei Strafen, welche vor dieser letzten schweren Heimsuchung über Israel kamen, hier nicht redet, obgleich er sie gewiß kannte; denn der Zweck des Dichters, der in seinem Liede zu Leuten redet, die lange nach Moses und Josua lebten, kann zunächst nur darauf gehen, ihre Noth als gerechte Strafe des Ewigen zu erklären. Wie uns die Verse 15—18 in der Schilderung des undankbaren Lebens der von Gott so reichlich gesegneten Israeliten schon deutlich den Abfall des der Gegenwart unsers Liedes gleichzeitigen Geschlechtes zeigen, so beschreibt nun unser Abschnitt die Strafe, welche dieses späte Ge-

schlecht nicht nur wegen der Sünden der Väter, sondern vornehmlich wegen seiner eigenen Abgötterei getroffen hat. Dieses Geschlecht redet ja der Dichter als ein vom Ewigen abgefallenes schon Vss. 5. 6 an; dem Murren dieser Abtrünnigen tritt unser Lied entgegen und stellt ihrem Bestreben, die Noth, die sie sich selber durch ihre Sünden zugezogen haben, Gott zur Last zu legen, schon Vs. 4 die Gerechtigkeit und Treue des Felsen gegenüber.

Streitig ist die Construction unsers Verses, da nach den Accenten וינאץ wie וירא ohne Accusativ steht und מכעס stat. constr. ist, während z. B. Arias Montanus, L. Cappellus und Ewald מִכַּעַס für sich nehmen und בניו ובנתיו als Object zu וינאץ ziehen. Für diese letztere Erklärung spricht die Schwierigkeit der absoluten Stellung von נאץ; aber die selbständige Fassung von מִכַּעַס wäre doch wol ungleich härter und wird von den meisten Auslegern mit Recht verworfen. So hat die LXX: *καὶ εἶδε κύριος καὶ ἐζήλωσε, καὶ παρωξύνθη δι' ὀργὴν υἱῶν κτλ.*, indem sie נאץ zur Gewinnung eines gefügigern Parallelismus durch zwei Verba ausdrückt; während Hieronymus übersetzt: „Vidit Dominus et ad iracundiam concitatus est, quia provocaverunt eum filii etc." Wir haben aber in מכעס בניו nicht den subjectiven, sondern nach der richtigen Bemerkung Piscator's den objectiven Genitiv (wie Vs. 27, vgl. Ewald, §. 286[b]): Unmuth über seine Söhne; und das Harte, welches die absolute Fassung von נאץ hat, wird sehr dadurch gemildert, daß das im Sinne liegende Object hier wie Jer. 14, 21 bald nachfolgt. Ich habe das Verhältniß im Deutschen durch die Uebersetzung beschloß Verwerfung nachzubilden gesucht, nehme aber keineswegs mit Volck eine zwiefache Beziehung der Wörter בניו ובנתיו an, die ja unmöglich im Genitiv-Verhältnisse stehen und zu gleicher Zeit Accusative sein können. Durch נאץ (verschmähen, verwerfen, vgl. KL. 2, 6) wird hier die Verwerfung als im Willen Gottes bereits geschehene, d. h. als beschlossene, dargestellt; äußerlich geltend machte sie sich erst durch die Ausführung des Vss. 20 fg. zur Erläuterung von וינאץ mitgetheilten Beschlusses. Trotz ihres Abfalls sind die Mitglieder des Bundesvolkes noch immer Gottes Kinder; diese Erinnerung an ihren Beruf soll sie um so schmerzlicher ihre Entartung fühlen lassen. Mit gutem Bedacht mag aber der Dichter neben den Söhnen hier die Töchter erwähnen;

Aben-Esra bemerkt (nach Bodenheimer, denn Buxtorf's rabbinische Bibel läßt הם aus): אנשים ונשים כי גם הם קטרו לבז׳. Wie Jesaja (3, 16 fg.; 32, 9 fg.) und Amos (4, 1 fg.) die Ueppigkeit und den Leichtsinn der Weiber geißeln, so finden wir auch zahlreiche Spuren des ärgsten Götzendienstes der Weiber, vgl. z. B. Jer. 44, 15 fg. und aus früherer Zeit 1 Kön. 15, 13.

Vs. 20.

Der Beschluß der Verwerfung wird nun mit Gottes eigenen Worten mitgetheilt; und zwar handelt es sich dabei nicht nur um ein Entziehen von Gottes Gnade und Schutz (Vs. 20), sondern auch um positive Wiedervergeltung des Bösen durch unmittelbare Bestrafung (Vs. 21). Zu ויאמר*) vgl. das ebenfalls Gottes Rede einführende ואמר (Vs. 37); ohne ein solches Verbum tritt Gott Vs. 34 sprechend ein. Ob unser Dichter als Dolmetscher der göttlichen Gedanken von Gott in der dritten Person spricht oder ihn redend auftreten läßt, macht für die Sache selbst keinen wesentlichen Unterschied aus, sondern gehört zur Form der Darstellung; unser Lied spricht unter beiderlei Form gleichmäßig die göttliche Wahrheit aus (vgl. de Wette zu Ps. 2, 7). In אסתירה ist der Voluntativ deutlich ausgeprägt, während er sich bei אראה (vgl. Gen. 1, 26 נעשה laßt uns machen) nicht durch die Form zu erkennen geben kann, aber doch durch den Zusammenhang angezeigt ist; unhaltbar ist daher die Uebersetzung von Gesenius (Thesaurus, S. 975) „si averterem faciem meam ab iis, viderem, qualem habituri essent exitum“. Das Verbergen des Antlitzes vor (מִן wie ἀπὸ nach καλύπτειν, vgl. Gesenius, Thesaurus, S. 804, b.) dem Volke ist ein Bild der Entziehung von Gottes Gnade, das Gegentheil von הָאִיר פָּנָיו (Num. 6, 25). Der Blick des Ewigen kann nicht mehr wohlwollend und freundlich (vgl. Hupfeld zu Ps. 4, 7) auf dem entarteten Geschlechte ruhen; er muß ihnen seine besondere Gunst entziehen und sie ihrem eigenen Schicksal überlassen, vgl. Deut. 31, 17. 18;

---

*) Nach R. Asaria (vgl. Saalschütz, Von der Form der hebräischen Poesie, S. 111) wäre ויאמר in der metrischen Reihe nicht mitzuzählen; von einem Metrum kann natürlich nicht die Rede sein, und es wird sich mit ויאמר überhaupt nicht anders verhalten als mit ואמר (Vs. 37).

Jes. 8, 17; Jer. 33, 5; Ps. 88, 15. Gewissermaßen ironisch (vgl. Gen. 37, 20) sind die Worte ich will sehen, was ihr Ende sein wird; mögen die kurzsichtigen, verblendeten Menschen sich allerlei Täuschungen über den schließlichen Ausgang hingeben, so weiß doch Gott, wenn er seine Hand abzieht, daß die ihrer Sünde Ueberlassenen nothwendig ein schreckliches Ende finden müssen. Die Worte sind eine Erwiderung auf die Herausforderung, welche Israel durch seinen Abfall an Gott hat ergehen lassen; er sagt damit: „Ihr glaubt, ohne mich fertig werden zu können; wohlan, so will ich mich aus der bisherigen Stellung eines liebenden Vaters zurückziehen und es ruhig*) auf das Ende ankommen lassen; denn der Erfolg eures Treibens wird ja zeigen, ob ihr gerecht und weise daran handeltet, das Kindesverhältniß aufzugeben." Natürlich ist dieser Entschluß Gottes nicht so gemeint, als wolle er sich jetzt Israel gegenüber der Weltregierung begeben und in völlige Unthätigkeit zurückziehen; die Wiedervergeltung, welche des Volkes Sünde nach sich zieht, kann ja (Vs. 21) nur vom Allmächtigen ausgehen. Einige alte Uebersetzer scheinen jedoch Anstoß genommen zu haben an dem Widerspruch zwischen dem ruhigen Abwarten und dem thätigen Eingreifen Gottes, der indeß nicht größer ist als der Widerspruch, welchen man thörichter Weise zwischen dem Verbergen des Antlitzes und dem Sehen finden könnte; wenigstens hat die LXX δείξω und Saadia اريهم. Aber die Hiphil-Aussprache wäre sicherlich unrichtig; es macht auch gar keine Schwierigkeit, daß Gott dem Bundesvolke gegenüber auf der einen Seite als Partei erscheint, welche das Ende der Folgen des Bundesbruches ruhig abwartet, und zugleich**) auf der andern Seite als rächender Richter, der die Entscheidung herbeiführt. Zu אחריתם vgl. Vs. 29; der Ausdruck hat mit der bekannten Formel „das Ende der Tage" nichts zu thun. Unbegreiflich ist mir aber auch die Behauptung von A. Küper (Jeremias libr. s. interpres

*) Hieronymus hat considerabo, was Calmet durch nulla miseratione tactus aspiciam wol richtig erklärt; doch liegt diese Nebenbeziehung nicht unmittelbar in ראה, sondern läßt sich nur aus dem ganzen Zusammenhang entnehmen.

**) Unrichtig bemerkt Calvin zu Vs. 21: „Jam longius progreditur, Deum sc., ubi se ad tempus subduxerit, tandem populi apertum fore hostem."

atque vindex, S. 16), Jer. 5, 31 sei ohne Rücksicht auf unsere Stelle nicht zu verstehen. Unser אחרית bezeichnet einfach das Ende, den Ausgang, den die abtrünnigen Israeliten nehmen müssen, vgl. Num. 23, 10; Deut. 11, 12. Dieses Ende aber ist Untergang und Verderben; und wenn es nicht zum völligen Untergange des Volkes kommt, geschieht dies nur daher, weil der Ewige sein auserwähltes Volk nicht auf immer verwerfen kann und also Gottes Gnade (vgl. Vs. 36) doch zuletzt wieder eingreift. Daran dachte (vgl. Philippson) Abarbanel, wenn er unserm Satze den Sinn „vielleicht bereuen sie wieder" unterlegte und das zweite Hemistich von der Veränderlichkeit und Unbeständigkeit des Volkes erklärte, wodurch Gottes Hoffnung auf eine solche Wendung zum Bessern begründet werde; allein diese Hoffnung ist in unserm Verse, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, keineswegs ausgesprochen.

Das zweite Hemistich begründet vielmehr das Zurückziehen der göttlichen Gnade nach seiner innern Nothwendigkeit. Die Israeliten sind ein דור תהפכת (vgl. Vs. 5), generatio perversitatum. Der samaritanische Text hat den plur. הֲפֵכוֹת; aber הֲפֵכָה bedeutet Umkehrung, Zerstörung, während תהפכות ein in den Sprüchen gewöhnlicher Ausdruck für das Abgekehrtsein vom Geraden, für das verkehrte, gewundene, trügerische Wesen ist, vgl. Jes. 29, 16; Spr. 21, 8. Wollen wir die schon Vs. 5 gebrauchten Wörter hier vermeiden, so finden wir nicht leicht einen ganz entsprechenden deutschen Ausdruck, da wankelmüthig, wandelbar wol zu schwach und verrätherisch (Ewald) zu stark ist und wol etwas Fremdartiges einträgt. Weil die Verkehrtheit, das Erwählen der eigenen Wege, dem Volke zur andern Natur geworden ist, muß Gott sie verwerfen; die Rücksicht auf die Bundbrüchigkeit liegt noch offener vor in בנים לא־אמן בם. Die Treue gegen ihren Vater haben sie gebrochen; jâ, sie sind derselben gänzlich bar; kein Funke von Treue ist mehr in ihnen. Fast alle Ausleger nehmen אֵמֻן (für 'אֱ) im Sinne von אֱמוּנָה (Vs. 4) als Treue; mit Unrecht denken einige jüdische Ausleger (Raschi und der von Bodenheimer angeführte Reggio) an Esth. 2, 7. Gesetzt, daß אמן wirklich Erziehung heißen könnte, obgleich der plur. אֱמֻנִים nur von der Treue und Zuverlässigkeit gebraucht wird, so wäre doch schon im Munde des Vaters der Vorwurf, daß die Kinder keine Erziehung hätten, sehr sonderbar.

Vs. 21.

Der Beschluß der Bestrafung wird nun in der Form der strengen Wiedervergeltung ausgesprochen, vgl. Lev. 26, 40. 41; 1 Sam. 15, 23; Hos. 4, 6; Ps. 18, 26. 27 und Hupfeld zu der letztangeführten Stelle. Dabei entspricht dem ersten Versglied das dritte, dem zweiten das vierte, vgl. Vs. 42; Mich. 1, 4. Die Israeliten haben Gottes Eifer und Unmuth (vgl. Vs. 16) erregt בלא־אל und בהבליהם; dafür will Gott ihren Eifer und Unmuth erregen בלא־עם und בגוי נבל. So viel scheint nun von vornherein klar, daß die beiden ersten Ausdrücke die falschen Götter im Gegensatze zum wahren Gotte bezeichnen, die beiden letztern aber Heiden. Findet man darin die Heiden überhaupt gemeint, so heißen sie Unvolk und thörichte Nation dem Berufe des Volkes Gottes gegenüber oder im Gegensatze zu Israel als dem Bundesvolke, nicht zu Israel, wie es damals wirklich war*); denn dieses heißt Vs. 6 selber ein thörichtes und unweises Volk. Mögen nun durch unsere Ausdrücke die Heiden als solche bezeichnet sein oder nur ein bestimmter Theil derselben, ein einzelnes nichtisraelitisches Volk: immerhin werden die Heiden durch die Benennung גוי נבל keineswegs als ein „scheinbar viel verächtlicheres Volk“ bezeichnet, wie Schultz meint; sondern der Name kommt ihnen von Rechts wegen zu, und Israel wird nur, wenn es seinen Beruf vergißt, mit den Heiden auf Eine Stufe gestellt. Was also für Israel ein bloßes Herabsinken von der Höhe ist, auf die Gott es gestellt hat, das gilt von den Heiden schlechtweg, daß sie nämlich ein thörichtes Volk sind. Von einem Vorzuge der Heiden vor Israel, der Gott bestimmte, sie anstatt des abtrünnigen Israel zum Volke seiner Wahl zu machen, ist hier durchaus nicht die Rede; es handelt sich nur um „die völlige Preisgebung Israels an die Macht der Heiden“ (Baumgarten), um die schimpfliche Unterwerfung durch heidnische Feinde, von der Vs. 30

---

*) Es könnte das damalige Israel gewissermaßen auch als לא־עם gelten; ob daran Gesenius gedacht hat bei der sonderbaren Erklärung (Thesaurus, S. 1041) „לא־עם non populus (Dei) Deut. 32, 21 appellatur Israel, quippe qui Jovae deo et regi morem non gerat. Parall. גּוֹי נָבָל“? Hier liegt wol ein Flüchtigkeitsfehler vor.

so deutlich spricht. Diesen einfachen Sinn würden nicht so viele Ausleger verkannt haben, hätten sie nicht durch die vom Apostel Röm. 10, 19 von unserer Stelle gemachte Anwendung sich beirren lassen. Paulus benutzt unsere Worte, um den Gedanken zu gewinnen, Gott lasse für Israel eine Anreizung zum Glauben aus der Aufnahme der Heiden in das Reich Christi hervorgehen. Betrachtet man die Strafe, die in unserm Verse als talio erscheint, unter dem Gesichtspunkte der Züchtigung, so kann man allerdings in der den Heiden von Gott verliehenen Obmacht, welche Israel zum Bewußtsein seines Abfalls bringen soll, einen Typus erkennen auf das Gelangen der Heiden zur messianischen Theokratie, welches die Juden zum Ergreifen des christlichen Glaubens reizen soll (vgl. H. A. W. Meyer zu Röm. 10, 19). So bemerkt Volck: „Ut Israelitae pudefacti resipiscant, Deus gentes asciscit; et veteris quidem testamenti tempore ita, ut potentia eas augeat (wo bleibt da das Bild von der Ehe, das Volck uns nach J. H. Michaelis geschildert hat?), qua Israelitis praevaleant; ubi Christus apparuit, ita, ut salutis divinitus missae, quam illi contemnunt, eas faciat participes." Trotz dieser schönen Worte ist es nun doch offenbar, daß wir entweder die mittelalterliche Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes zulassen, oder offen das Geständniß ablegen müssen, daß der Apostel mit den Worten einen andern Sinn verbunden hat, als welcher in der Absicht unsers Dichters liegt, wie dies z. B. Umbreit (Römerbrief, S. 333 fg.) ohne Umschweife anerkannt hat. Es wäre gewiß thöricht, gegen den Apostel aus der Anwendung, die er von unserm Verse macht, einen Vorwurf herzuleiten; den Auslegern aber, welche den als Anwendung berechtigten Gedanken Pauli zur Auslegung unserer Stelle umstempeln wollen, ist einfach die Thatsache entgegenzuhalten, daß dieser Gedanke als Auslegung von Deut. 32, 21 ein völlig falscher wäre. Nirgends in unserm Liede erscheinen die übermächtigen Heiden als Ehegemahl Gottes, sondern lediglich als Zuchtruthe gegen Israel. Unser Vers redet ferner vom ganzen Volke Israel, und von Unterscheidung der Gerechten und Gottlosen (Hengstenberg, Hohelied, S. 246) zeigt sich im ganzen Liede keine Spur; nun wäre aber der Gedanke, daß Gott anstatt Israels sich ein anderes Volk zum Bundesvolk erwählen wolle, das gerade Gegentheil der messianischen Hoffnung, die unsern Dichter beseelt. Was nach

der Ansicht unsers Liedes geschehen müßte, wenn Gott wirklich Israel völlig verwerfen sollte, zeigt Vs. 27 sehr deutlich durch die Erklärung, daß damit das Reich Gottes auf Erden zu Grunde ginge. Es würde zu weit führen, alle christlichen*) Ausleger zu erwähnen, die den Gedanken des Apostels als Auslegung unsers Verses ansehen; während die meisten mit Hieronymus (edit. Dom. Vallars., VI, 422) hier ausgesagt finden „subintrare gentium plenitudinem“, begnügt sich Jakob Cappellus nicht mit der „vocatio gentium“, sondern zieht auch den „παροξυσμὸς bonorum operum (Hebr. 10, 24)“ herein. Dagegen verdient es Anerkennung, daß die alten Ausleger meistens mit Einem Sinne zufrieden sind und nicht mit dem spirituale judicium (Vitringa) in schillernder Weise die Unterjochung Israels durch heidnische Feinde zusammenbringen; Vitringa ist sogar der Meinung, daß Siege der Heiden bei den abgöttischen Juden den von Gott beabsichtigten Zweck verfehlt haben würden, da dieselben, jene Erfolge den Götzen und nicht dem wahren Gotte zuschreibend, dadurch nur in ihrer Abgötterei würden bestärkt worden sein.

Gehen wir jetzt näher auf die Erklärung von לא־עם ein, so ist die wichtigste Frage die, ob darunter die Heiden überhaupt oder ein bestimmtes heidnisches Volk zu verstehen sei. Daß der Dichter dem Volke Israel Verehrung von Ungöttern vorwarf, sahen wir Vs. 17; daher dürfen wir auch in לא־אל nicht einen bestimmten einzelnen Gott der Heiden erwähnt finden. Als Name des wahren Gottes kann אֵל nicht in den Plural treten; אל steht nämlich hier gerade wie אֱלֹהַּ Vs. 17, und wir haben nicht mit Vitringa einen Nachdruck auf die Grundbedeutung Starker zu legen. Aus dem Singular לא־אל können wir nun keinen Schluß ziehen auf לא־עם, um zu entscheiden, ob ein bestimmtes feindliches Volk damit gemeint sei oder nicht; denn wenn auch der Gegensatz zwischen „durch einen Ungott“ und „durch ein Unvolk“ gleichen Ausdruck durch den Singular verlangt, und also eine Mehrheit von Unvölkern nicht auszuschließen scheint, so kann doch der Dichter, trotz der thatsächlich vorhandenen Mehrzahl der Ungötter, recht gut ein einzelnes

*) Theodoret gibt in der 41. Frage zum Deuteronomium eine sinnreiche Ausführung der falschen Erklärung.

feindliches Volk im Sinne haben; nur wird diese Beziehung durch die bloße Gegenüberstellung von Ungott und Unvolk noch nicht als eine nothwendige erwiesen. Weiter führt uns aber der Umstand, daß לא־אל durch den Plural הבלים erklärt wird, לא־עם dagegen durch den Singular גוי נבל; darin scheint doch ein deutlicher Fingerzeig dafür zu liegen, daß mit dem Unvolke nicht die Heiden überhaupt, sondern ein bestimmtes feindliches Volk gemeint sei. Dachte der Dichter ganz im allgemeinen an die Heidenvölker, so sollte man nach dem Parallelismus גוים נבלים erwarten; gerade wie der Dichter statt לא־עם, wäre er nicht durch den Singular לא־אל gebunden gewesen, dann לא־עמים gesagt haben würde. Das Letztere wird mir vielleicht entschieden bestritten werden durch die Behauptung, עם in לא־עם bezeichne allein das israelitische Volk, habe daher ebenso gut die Natur eines Eigennamens wie אל, sodaß eine Bildung לא־עמים unmöglich sei. Volck sagt nicht ohne Schein S. 41: „Et Jehovam cum Diis gentium et gentes cum populo Israelitico conferri nemo infitiabitur"; er hat aber übersehen, daß es mit לא־עם denn doch eine etwas andere Bewandtniß hat als mit לא־אל, sonst würde er nicht die Bemerkung von Schultz gegen Ewald wiederholt haben, von einem ungeheuerlichen Volke könne sowenig die Rede sein wie von einem ungeheuerlichen Gott. Die Annahme, לא־עם enthalte einen Gegensatz zu Israel als dem Volke *κατ' ἐξοχήν*, dem עם חכם (vgl. Deut. 4, 6—8), reicht um so weniger aus, als Israel damals durch seinen Abfall vom Ewigen sich den Heidenvölkern gleichgestellt hatte. Aber die Hauptsache ist, daß nirgends im A. T., auch Deut. 4, 6 fg. nicht, der Begriff Volk den heidnischen Völkern insgemein abgesprochen wird; wenngleich also auch Israel als das am besten geordnete und regierte Gemeinwesen den Namen Volk im höchsten Sinne verdient, so kennt doch der Dichter gewiß außer seinem Volke noch viele andere Völker, und der Ausdruck Unvolk wäre daher zur Bezeichnung der Heidenvölker überhaupt sehr sonderbar gewählt. Es heißt nicht לא־עמי, wie der Syrer hat *) und Luther Röm. 10, 19 falsch übersetzt, vielleicht in Erinne-

*) So übersetzt Heß (Geschichte Moses, Buch 8, Kp. 2, Zürich 1777): „So will ich neben ihnen, Was nicht mein Pflegvolk war, Ein Heidenvolk, hervorzieh'n, hocherheben." Eine wirkliche Textänderung wäre noch immer

rung an die gar nicht hierher gehörige Stelle Hos. 1, 9 fg., sondern einfach לֹא־עָם, sodaß darin עָם außer den Israeliten auch andere Völker meint, die den Namen Volk mehr oder weniger verdienen. Das Unvolk ist daher nicht nur den Israeliten, sondern auch andern bekannten Völkern gegenübergestellt als eines, das den Namen Volk gar nicht verdient, das nicht als geordnetes Ganzes erscheint, sondern gleich einer wilden Horde auftritt, in einer Weise, wie man es noch nicht an einem Volke erlebt hat. Ich glaube daher, daß Ewald mit den Worten „ein wahres Unvolk, so grausam und entsetzlich", „ein neuer, wilder Feind" das Richtige getroffen hat; diesen Sinn kann der im Hebräischen nicht minder als im Deutschen durchaus ungewöhnliche Ausdruck sehr wohl tragen, und der ganze Zusammenhang unseres Liedes stimmt für diese Auffassung.

Es läßt sich nicht beweisen, daß den Hebräern, wie Herder von ihrem Gesetzgeber behauptet, alle andern Nationen nicht Völker waren, nicht eingerichtete Staaten, sondern uncivilisirte Horden. Auf die abtrünnigen Israeliten, die ihre Herrlichkeit gegen der Heiden Götter vertauscht hatten, konnte es wenig Eindruck machen, wenn die Heiden in einer Strafandrohung wegen ihrer Abgötterei als verächtlich und nichtig dargestellt wurden, zumal Israel bereits unter dem Drucke der Heiden seufzte; es kann sich hier nur um die Roheit und Furchtbarkeit der heidnischen Feinde handeln. Daher geht Calvin's Deutung, Gott werde „ex nihilo creare hostes, a quibus Israelitae redigantur in nihilum" nicht an, trotz seiner Erklärung: „Verum quidem est Aegyptios, Syrios, Assyrios et Chaldaeos in populis nihili et stultis comprehendi, quamvis potentia et opibus praestarent, aliisque splendidis dotibus essent celebres: sed mirum non est prae illa nobilitate qua Deus ornaverat Israelitas, alios omnes tanquam quisquilias reputari." Bezeichnete Unvolk die ganze Heidenwelt, so wäre auch der erläuternde Zusatz

---

besser als das ohne Beweis hingestellte Raisonnement von G. G. Roskoff (Die hebräischen Alterthümer in Briefen, Wien 1857, S. 25): „Alle übrigen Völker stehen zu Jahve in keinem Verhältniß, da sie ihn nicht erkennen, sie sind nicht verbunden mit ihm dem allein wahrhaften Sein, und darum haben auch sie kein eigentliches Sein, sie sind gar keine wirklichen Völker. Im Gegensatz zu ihnen steht das Volk Israel, welches sich bewußt ist, das einzige Volk zu sein u. s. w."

גוי נבל ziemlich matt; denn es versteht sich von selber, daß die Heiden vom Ewigen und vom göttlichen Recht nichts wissen. Ganz anders aber bei der richtigen Erklärung unserer Stelle; Maurer sagt im Anschlusse an Rosenmüller treffend: „per non-populum i. e. per hominum colluviem populi nomine indignam, per homines barbaros; per gentem stultam i. e. impiam, quae jura divina humanaque omnia contemnit.“ Uebrigens dürfen wir nicht vergessen, daß der Ausdruck ein dichterischer ist; Grotius, dem Clericus folgt, bemerkt „Juris consociatio populum facit. Eo nomine indigna multitudo, quae aut nullas aut malas habet leges“, und dagegen konnte Vitringa leicht einwenden, daß z. B. die Babylonier „respectu externae politiae“ den Israeliten und übrigen orientalischen Völkern nicht nachgestanden hätten. Der Dichter ist weit davon entfernt, eine regelrechte Definition von Volk im Sinne zu haben und der Nation, womit Israel bedroht wird, geradezu abzusprechen, daß sie gewisse staatliche Einrichtungen habe, z. B. von einem Könige beherrscht werde. Wenn er dem Unvolke den Namen Volk streitig macht, obgleich es äußerlich so gut ein Volk ist wie alle andern, so ist das lediglich ein kühner*) dichterischer Ausdruck für den unerhört grausamen Feind; Unvolk heißt dieser, weil er geartet ist und auftritt wie kein sonst bekanntes Volk, weil er ein schreckliches, entsetzliches Volk ist und einer wilden Räuberhorde gleicht. Darüber, daß dies Unvolk, obgleich seine Ankunft hier erst als eine von Gott beschlossene erscheint, dennoch zur Zeit der von unserm Liede vorausgesetzten Gegenwart bereits über Israel gekommen war, kann kein Zweifel sein; vgl. Vss. 27. 30 fg. 41 fg., wo es als übermüthiger, siegreicher Feind und Dränger Israels sowie als Hasser des Ewigen beschrieben wird. Thörichtes Volk heißen Ps. 74, 18 die Chaldäer; die Gottlosigkeit und sittliche Roheit liegt darin ausgedrückt.

Die bisher vorgetragene Erklärung von Unvolk ist also keineswegs, wie es nach Schultz und Volck scheinen könnte, eine Ab-

---

*) Drusius (nach Polus) führt an: „Funera non funera, Catullus; δῶρ' ἄδωρα, Sophoc.; innuptas nuptias, Comicus vetus; insepulta sepultura, Cicero; injusta justa, Ovid.; artem inertem, Ennius.“

sonderlichkeit Ewald's; wie nahe vielmehr diese Fassung liegt, zeigen z. B. die Worte von S. Münster und dem Nachschreiber Isid. Clarius: „In eo qui non est populus] Scilicet meus, et qui me non novit, sed inhumanus est“, worin das Richtige trotz des falschen Ausgangspunktes sich eindrängt. Philippson bemerkt, daß der Midrasch ein sittenloses, barbarisches Volk verstehe und vergleicht unser „Unmensch“; es fehlt also Rosenmüller nicht an Vorgängern. Die Beziehung auf ein einzelnes Volk findet sich schon Sir. 50, 25. 26, wo es von den Samaritanern *οὐκ ἔστιν ἔθνος* und *ὁ λαὸς ὁ μωρὸς* heißt; freilich ist das wahrscheinlich nur eine Anspielung auf unsere Stelle, nicht eigentliche Auslegung; aber wir sehen daraus auch, daß der Siracide in dem Unvolke „eine Strafe für Israel erblickt“ (Hengstenberg, Authentie des Pentateuch, I, 16). Pseudojonathan hat באומא דלא אומא בבבלאי, und Raschi denkt mit unpassender Vergleichung von Jes. 23, 13 an die Chaldäer. Viel passender vergleicht man Schilderungen der Furchtbarkeit der Feinde, wie wir Jes. 33, 19 eine von den Assyrern finden (vgl. auch Jes. 5, 26 fg.; 14, 31) und Jer. 5, 15 fg.; 6, 22. 23; Hab. 1, 6 fg. von den Chaldäern. Natürlich läßt sich aus unsern Worten allein nicht entscheiden, welches feindliche Volk der vorausgesetzten Gegenwart unsers Liedes angehört, da die Ausdrücke ja ganz allgemein gehalten sind.

Schließlich bemerke ich noch, daß wir הבלים als Bezeichnung der Götzen zwar fast ein Dutzend mal finden, aber erst von der Zeit des Jeremia an. Vgl. außer Jer. 2, 5; 8, 19; 10, 15; 14, 22; 16, 19; 51, 18 die dem letzten Verfasser der Königsbücher angehörenden Stellen 1 Kön. 16, 13. 26; 2 Kön. 17, 15 sowie Ps. 31, 7; Jona 2, 9.

Im siebenten Abschnitte unsers Liedes (Vss. 22—25) geht die Rede Gottes weiter und schildert zuerst unter dem Bilde eines alles verzehrenden Feuers im allgemeinen das furchtbare Wirken des göttlichen Zornes, um dann die Fülle der schrecklichen Strafen, die er über das abtrünnige Volk bringen wird, nach Art der dichterischen Individualisirung durch Ausmalung einzelner Züge näher darzustellen.

Vs. 22. Denn ein Feuer lodert auf in meiner Nase
und brennt bis in die tiefste Unterwelt,
Und es verzehret die Erde sammt ihrem Gewächs
und entzündet die Grundfesten der Berge.

Vs. 23. Ueberschütten will ich sie mit Uebeln,
Alle meine Pfeile gegen sie verbrauchen.

Vs. 24. Sind sie abgemagert vor Hunger und verzehrt von Pestgluth
und von unheilbarer Seuche:
So lasse ich der Thiere Zahn gegen sie los
sammt dem Gifte der im Staube Schleichenden.

Vs. 25. Draußen soll das Schwert dahinraffen
und in den Gemächern der Schrecken:
Sowohl den Jüngling als die Jungfrau,
den Säugling sammt dem greisen Mann.

Vs. 22.

Schultz zieht unsern Vers noch zum Vorigen, da Vss. 19—22 zunächst die Strafe im allgemeinen angegeben werde, Vss. 23—25 aber die Strafen im einzelnen. Dies ist nicht richtig; denn schon Vs. 21 ist von einer einzelnen Plage, dem Unvolke, die Rede, worauf Vs. 25 die Erwähnung des Schwertes zurückkommt. Richtiger sagt Calvin umgekehrt von Vss. 22. 23 im Verhältnisse zum Vorhergehenden „Idem confirmat, sed magis generaliter"; zu Vss. 24. 25 aber bemerkt er treffend „Jam ad species quasdam poenarum descendit: non ut omnes recenseat, sed tantum ut adductis in medium quibusdam exemplis, plus terroris concipiat populus". Hätten wir in Vs. 22 nur Begründung für die Drohung vom Unvolke, sodaß der Zusammenhang wäre „Ich will das Unvolk senden, denn ich bin sehr erzürnt"; dann müßten wir freilich unsern Vers enge an den vorigen anschließen. Aber Vs. 22 will uns gar nicht melden, daß Gott zornig ist, denn das versteht sich schon nach Vs. 19 von selbst; auch darum handelt es sich hier nicht, daß Gottes Zorn

ein sehr großer ist, denn Vs. 22 gibt keine Beschreibung von der Beschaffenheit des Zornes, sondern zeigt uns die Thätigkeit desselben. Wir lesen hier, wie sich der Zorn als Vollstrecker der Strafe äußert und gleichsam die ganze Welt in Flammen setzt. Es fragt sich nun, wie wir das von den meisten Auslegern ohne weitere Erklärung mit denn übersetzte כִּי zu Anfang unsers Verses zu nehmen haben, da eine Begründung in dem eben erwähnten Sinne hier nicht stattfindet. Hieronymus drückt כִּי gar nicht aus; besser ist die Auskunft von Venema, der certe, profecto übersetzt, oder die Deutung von Ewald, der wie Micha 6, 4 das nachgesetzte doch hat, also einen zu begründenden Satz ergänzt. Wir werden sehen, daß unser Fall nicht der einzige ist, in welchem der Dichter das begründende כִּי in etwas nachlässiger Weise gebraucht; den Gedanken, der durch כִּי hier begründet wird, müssen wir aus dem Zusammenhange etwa folgendermaßen ergänzen: „Nicht länger mehr werde ich die strenge Vergeltung verschieben." Wer das nicht will, nehme כִּי als fürwahr, was übrigens mit der Ellipse „Es ist mir jetzt Ernst mit der Strafe, denn u. s. w." ziemlich auf dasselbe hinauskäme.

Schwierig ist die Frage nach der Zeitbestimmung, welche die Verba unsers Verses enthalten. In dem 1815 von Rosenmüller wieder herausgegebenen Buche beklagt sich Lowth (S. 163), daß die Ausleger über die „ratio temporum" keinen Aufschluß gäben und fährt dann fort: „Si grammaticos consulamus, nihilo proficimus magis: rem quidem notant, sed non explicant neque tamen suam ignorantiam profitentur; Graeco enim vocabulo nobis fucum faciunt, nescio quam temporum enallagen semper in promptu habentes, qua, ne nihil dicant, occurrant quaerentibus; quasi scilicet temere et sine ulla ratione aut causa fieret mutatio; quo nihil absurdius aut insulsius concipi potest." Dazu führt der Herausgeber als eine „observatio Jahnii" die berichtigende Bemerkung an, Hebraeorum Aoristus primus bezeichne die res perfecta, das sogenannte Futurum die res infecta. Der große Fortschritt, der seit 1815 in diesem Theile der hebräischen Sprachkunde gemacht ist, wird allgemein dankbar anerkannt; aber J. Olshausen (Psalmen, S. III fg.) betont mit vollem Rechte, daß uns das Verständniß des Textes oft erschwert wird durch den Mangel an Congruenz der hebräischen Verbalformen mit denen der europäischen Sprachen; und

Ewald's Lehre von sechs hebräischen Zeitgebilden, zwei schlichten, zwei gefärbten und zwei aufgelösten (Lehrbuch, §. 343[b]), gibt den sprechenden Beweis für die erwähnte Schwierigkeit. Da die durch das consecutive Vav eingeführten Imperfecta, je nach dem Zusammenhang sowol von der Vergangenheit als von der Gegenwart oder Zukunft stehen können, kommt in unserm Falle alles auf die Fassung von קָדְחָה an; denn wol niemand wird leugnen, daß die Formen וַתִּיקַד, וַתֹּאכַל und וַתְּלַהֵט auf dieselbe Zeit wie jenes Perfectum gehen, obgleich z. B. Luther im Anschluß an LXX und Hieronymus letzteres durch das deutsche Perfectum und die Formen mit dem consecutiven Vav durch das deutsche Futurum wiedergegeben hat. Folgerichtig verfährt hier die Genfer Bibel von 1605: „s'est allumé et a brullé et a devoré et a embrasé", und Saadia hat alle vier mal das Futurum, während die neuern Uebersetzer meist vier mal das Präsens setzen. Am natürlichsten nehmen wir קדחה als sogenanntes praeteritum propheticum, vgl. Ewald, §. 135[c], Jes. 60, 1; und wie Jes. 9, 5 die auf יֶלֶד und נִתַּן folgenden Formen וַתְּהִי und וַיִּקְרָא die Beschreibung des Zukünftigen fortsetzen, so geschieht's auch an unserer Stelle durch die drei Imperfecta. Vs. 22 geht also nicht minder auf die Zukunft als in Vss. 23—25 die gewöhnlichen Zeitformen, welche den ungewöhnlichern Ausdruck ablösen; gerade beim Beginn eines neuen Abschnittes steht die seltenere Ausdrucksweise mit besonderer Kraft, und Lowth (S. 161) sagt mit Recht: „Qua anticipatione nihil potest esse efficacius ad res clare et evidenter demonstrandas et paene sub adspectum subjiciendas." Fragen wir jetzt nach dem Verhältniß, in welchem die Vss. 22—25 als zukünftig dargestellten Dinge zu der von unserm Liede vorausgesetzten Gegenwart stehen, so müssen wir sagen, daß sie mit derselben zusammenfallen und noch als Drohungen über dieselbe hinausreichen. Unser Abschnitt bildet einen Theil der Rede Gottes, die (vgl. וַיֹּאמֶר Vs. 20) in der Vergangenheit liegt und sich nach der richtigen Annahme von Clericus bis Vs. 29 erstreckt, wo das abschließende לאחריתם deutlich auf den Anfang (אחריתם Vs. 20) zurücksieht. Wie der specielle Theil der göttlichen Drohung, die Sendung des Unvolkes, bereits in die Gegenwart eingetreten ist, ebenso auch die allgemeine Drohung von der Sendung der mannigfaltigsten Uebel; daß Beides nicht von

einander zu trennen ist, zeigt die Erwähnung des Schwertes (Vs. 25), wodurch offenbar das Wüthen der grausamen Feinde nur als eine besondere unter den mancherlei Plagen hingestellt wird, mag sie auch, der nachdrücklichen Stellung am Ende unseres Abschnittes gemäß, als die wichtigste unter denselben erscheinen. Der Unterschied unsers Abschnittes vom vorigen zeigt sich darin, daß im vorigen die Hauptsache ziemlich unverhüllt ausgesprochen ist, während hier meist in kühnen Bildern von den verschiedenartigsten göttlichen Plagen die Rede ist, mit welchen das Wüthen der Feinde verbunden sein soll. Die ganze Beschaffenheit unsers Abschnittes ist der Art, daß er zur Gewinnung eines geschichtlichen Bildes von der Gegenwart des Liedes nur mit der größten Vorsicht gebraucht werden kann; mit Sicherheit können wir nur den allgemeinen Gedanken daraus entnehmen, daß die vom Dichter beschriebene Gegenwart eine Zeit der schwersten göttlichen Heimsuchung sein muß, wo ein heidnisches Volk grausam unter Israel wüthet. Da das Hausen übermüthiger Feinde fast nothwendig Hungersnoth und Pest (Vs. 24) zur Folge hat, könnte man nicht ohne Wahrscheinlichkeit diese beiden Plagen als bereits gegenwärtige ansehen; aber wir haben dazu kein besseres Recht als zu dem Verfahren, aus unserm Abschnitte einzelne Züge (z. B. von den wilden Thieren und Schlangen), weil sie nicht wohl anders als bildlich gefaßt werden können, lediglich als drohend zu betrachten und der Zukunft zu überweisen. Müssen wir nun auch unsere Schilderung als ein Ganzes erklären, dessen Auseinanderreißung ja willkürlich wäre, so ist doch unleugbar, daß die Seite der Drohung hier bedeutend überwiegt, daß also nach dem Sinne unsers Abschnittes dem Volke, trotz des schon eingetretenen Unglücks, nach Gottes Rathschluß noch weiter greifende Uebel bis zur völligen Erschöpfung des göttlichen Zornes bevorstehen.

Gehen wir jetzt zur Einzelerklärung von Vs. 22 über, so finden wir das erste Versglied wörtlich Jer. 15, 14 wieder, und Jer. 17, 4 die ähnliche Wendung כי־אש קדחתם באפי; an der Benutzung unserer Stelle durch Jeremia, der auch an beiden Orten תוקד hat, wird um so weniger zu zweifeln sein, als es auch sonst nicht an mannigfachen Spuren dieser Abhängigkeit fehlt und von Bohlen's Ansicht (Genesis, S. CLXVII fg.) einer besondern Widerlegung nicht mehr bedürftig scheint. Außerdem findet sich

קדח nur noch Jes. 50, 11; 64, 1; von abgeleiteten Wörtern *) haben wir קַדַּחַת (febris ardens) Lev. 26, 16; Deut. 28, 22 und אֶקְדָּח (gemma flammans) Jes. 54, 12. Sowol קדח als das verwandte יקד gehen aus von der in قدح, נקר u. s. w. ersichtlichen Grundbedeutung durchbohren, stechen (vgl. auch Dietrich, Wortforschung, S. 57), und die Bedeutung entbrennen, brennen ist durch Parallelstellen und verwandte Sprachen hinreichend sichergestellt, vgl. ܨܡܛ Aph. accendit, وقد arsit. Völlig unpassend erklärt A. Schultens (nach قَدَحَ بِٱلزَّنْدِ ignem extudit igniario) unsere Stelle „ignis (scintilla) emicuit (prosiluit cum impetu et vehementia) in nasum meum“, was Venema billigt und durch eine kleine Zuthat zu verbessern glaubt, „ut ignis non tantum in nasum, sed et per eum prosilire dicatur“. Merkwürdig ist die Scheu, mit der hier viele die Nase umgangen haben; LXX hat *ἐκ τοῦ θυμοῦ μου*, wie Saadia من غضبى und Donaldson: propter iram meam, Hieronymus: in furore meo, Luther: durch meinen Zorn, de Wette: in meinem Zorne, wie noch Volck: in ira mea. Daß aber בְּאַפִּי hier nur heißen kann in meiner Nase (so z. B. Ewald, Schultz), zeigt deutlicher die eben angeführte Stelle Jer. 17, 4, wo die Uebersetzung „Ihr habt ein Feuer angezündet in meinem Zorne“ sich sonderbar genug ausnimmt, da ja der Zorn selbst als Feuer vorgestellt wird. Wie Deut. 4, 24 Gott selber als אֵשׁ אֹכְלָה (und אֵל קַנָּא) gedacht ist, so erscheint hier nach einem bekannten Bilde die Nase als der Sitz des Zornesfeuers; vgl. חרה אף vom Entbrennen der Nase (Ewald, §. 295[a], Anm.) und Stellen wie Deut. 29, 19 אז יעשן אף־יהוה und Ps. 18, 8, wo es nach Erwähnung des Bebens der מוסדי הרים, von Gott heißt: כי־חרה לו, und wo dann V. 9 in den Worten עלה עשן באפו ואש־מפיו תאכל גחלים בערו ממנו Nase und Mund zugleich den göttlichen Zorn als Rauch und Feuer hervorbrechen lassen, vgl. Hupfeld zu Ps. 18, 9. Zu אֵשׁ, das fast immer fem. gen. ist, vgl. Gesenius, Lehrgebäude, S. 546. Da Gott hoch im Himmel thront, so haben wir das prächtige Bild, daß das in seiner Nase auflodernde Feuer wie ein Strom aus der Höhe bis zur Erde herabfährt und sich bis

*) Ewald (Lehrbuch, §. 32[b]) zieht auch מַלְחַת Kochtopf hierher.

zur tiefsten Unterwelt fortwälzt, gleichsam die ganze Welt in Flammen setzend. Es kümmert den Dichter nicht, daß diese Schilderung, buchstäblich genommen, die Vernichtung aller Erdenbewohner in sich schließen müßte; und es ist gänzliche Verkennung der dichterischen Redeweise, wenn Aben-Esra im zweiten Hemistich ארץ vom Lande Israels (auch Luther hat Land) und הרים von den Bergen Israels erklärt, weil nach dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle nur von einem Strafgerichte über Israel die Rede sein kann. J. H. Michaelis macht hier nach Calov die Bemerkung: „Non opus est, hic hyperbolen fingere; sed intelligitur ignis irae divinae, qui et homines aeternum perdit et penetralia terrae perurit.*) Horrendum enim est, in manus Dei viventis incidere." Vielleicht haben diese wenig richtigen Worte Volck zu der Warnung veranlaßt, man möge im zweiten und vierten Versgliede keine bloße Metapher erblicken, welche die Heftigkeit des Zornes schildere; vielmehr, fährt er fort, „ad universam rerum naturam, quippe quae arctissimo cum hominibus cohaereat vinculo, divina pertinere docemur judicia per gentes immittenda", und beruft sich dafür auf Micha Kp. 1. Ich kann indeß in dem Mich. 1, 4 vom Gewitter entlehnten Bilde keinen Beweis für diese Behauptung finden; wenn dort die Berge wie Wachs vor dem Ewigen zerfließen und an unserer Stelle Gottes Zornesfeuer die Erde verzehrt, so ist das beide mal nichts als bildliche Veranschaulichung der Macht, womit Gott auftritt (vgl. Hupfeld zu Ps. 83, 15), welcher der Gegenstand des Zornes unmöglich entrinnen kann. Zudem hat es unser Vers mit einem „judicium per gentes (richtiger wäre: gentem) immittendum" eigentlich nicht zu thun, sondern droht ganz allgemein mit der Unsäglichkeit und Unentrinnbarkeit des göttlichen Strafgerichts; daraus aber, daß dies Strafgericht allein dem Volke Israel gilt, ersehen wir einmal, daß wir es hier lediglich mit einem Bilde zu thun

*) Coccejus bleibt in der Erklärung des letzten Versgliedes (et inflammat fundamenta montium) nicht stehen bei der Zerstörung Jerusalems und der wunderbaren Verhinderung des Tempelbaus unter Julian, sondern bezieht es ebenfalls mit Justinus Martyr auf die Weltverbrennung. Wunderlich ist auch die Weise, in der Schultz sowol 2 Petri 3, 7. 10, als auch die Ewigkeit der Höllenstrafen („die ewige Verzehrung der Objecte des Zornes im Scheol") mit unserer Stelle in Verbindung bringt.

haben, zum andern aber, daß die sonstigen prophetischen Schilderungen von dem Tage des Ewigen, welche mit dem Gerichte über die ganze Welt die Ausscheidung des heiligen Restes aus Israel verbinden, ebenso wenig hierher gehören als die Vorstellungen von einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Selbst die schöne Idee der Solidarität der Erde mit den Menschen (vgl. Hupfeld, Die Quellen der Genesis, S. 13, Anm. 4) liegt bei unserm Bilde schwerlich vor; denn der von Schultz mit Berufung auf Gen. 3, 17 angenommene Gedanke, daß die Elemente, sofern sie zum Abfall vom Schöpfer verführen helfen, den Zorn Gottes an sich mit erfahren müssen, wird unserer Stelle ebenso fremd sein, als der Scheol an Israels Sünde unschuldig ist.

Was das zweite Versglied betrifft, so vergleiche man zu תִּיקַד, woneben Jes. 10, 16 die ursprünglichere Form יֵקַד vorkommt, Ewald, §. 139ª und die daselbst (Anm. 3) gegebene Bemerkung, daß die Bildung auf î im Aramäischen noch herrschender geworden ist. Die Worte עד שאול תחתית übersetzt die LXX gut mit ἕως ᾅδου κατωτάτου. Hinsichtlich der Ableitung von שְׁאוֹל vgl. Hupfeld zu Ps. 6, 6 und für die Bedeutung des Wortes z. B. Oehler, Vet. Test. sententia de rebus post mortem etc., S. 25 fg. Als femin. haben wir שְׁאֹל z. B. auch Jes. 5, 14. In dem Abjectiv תַּחְתִּי (inferior, infimus) liegt schon der Steigerungsbegriff, sodaß שאול תחתית Bezeichnung der tiefsten Unterwelt ist. Volck übersetzt gut ima Orci, während in seiner Erklärung, als dächte er an das einen andern Sinn gebende תחתיות הארץ, ima terrae steht. Schultz schwächt durch seine Uebersetzung „bis in den Scheol drunten“ den Sinn ab, denn תחתית ist stärker als מִתַּחַת sein würde. Natürlich ist unser Ausdruck dichterisch; in Prosa würde etwa תחתית als infima pars im stat. constr. voranstehen, vgl. Ex. 19, 17. Daß aber, wie auf den Himmel (Deut. 10, 14), so auch auf die Unterwelt der Theilbegriff übertragen wird, zeigt ihre Benennung ארץ תחתיה Ez. 26, 20; 32, 18. 24; vgl. auch Jes. 14, 15.*) Von den beiden letzten Gliedern

*) Die neuesten Psalmenausleger (Hengstenberg, Olshausen, Delitzsch, Hupfeld) erklären Ps. 86, 13 שאול תחתיה mit Rückblick auf unsere Stelle als tiefe, unterirdische Hölle, ohne zu beachten, daß dies Abjectiv nie den Begriff des Positivs, sondern nur den des Comparativs und Super-

unsers Verses läßt sich (wie bei Vs. 21) das dritte mit dem ersten und das vierte mit dem zweiten zusammenordnen. Anstatt יְבֻלָהּ hätte der Dichter auch כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ oder מְלֹאָהּ setzen können, ohne daß dadurch der Sinn unsers Verses wesentlich verändert worden wäre; allerdings wird durch יְבֻלָהּ die Härte des Bildes etwas gemildert, aber es wäre doch völlig gegen den Sinn des Dichters, wollte man aus dem Ganzen Einen Zug herausreißen und die Verzehrung des Gewächses eigentlich deuten von Verwüstung der Pflanzungen durch die Feinde. Für die muthmaßliche Grundbedeutung von להט vgl. Fürst's Handwörterbuch, wonach der Sinn brennen, entzünden von lecken ausgeht. Die Grundfesten oder Grundlagen der Berge (vgl. Ps. 18, 8. 16) kommen hier in Betracht, sofern sie unter der Erdoberfläche liegen; also auch in diese Tiefen dringt Gottes Zornesfeuer, vgl. Ps. 139, 7 fg. Die Grundlagen der Berge sind aber nach biblischer Vorstellung zugleich diejenigen des Erdkreises, vgl. Ewald, Jahrbücher, III, 112; sodaß, wenn das Verbrennen ein völliges wäre, die ganze Erde in Nichts zerfiele, gleichsam entwurzelt wäre, vgl. Hiob 31, 12, wo das „bis in die Hölle fressende Feuer" vielleicht auf unsere Stelle zurückweist. Ohne auf ungebührliche Abschwächung unsers großartigen Bildes auszugehen, muß ich doch bemerken, daß אָכַל im Hebräischen durchaus nicht nothwendig ein völliges Verzehren bedeutet (vgl. Jer. 2, 3), woran wir bei dem deutschen Ausdruck so leicht denken. So gewiß das Zornesfeuer, wenn ihm kein Einhalt geschieht, mit völliger Vernichtung

---

lativs ausdrückt, gerade wie גֻּלֹּ׳ Richt. 1, 15, עֶלְיוֹן und תַּחְתּוֹן. Die LXX war wol frei von der Ansicht katholischer Dogmatiker, man müsse mehrere Abtheilungen der Hölle annehmen; aber Geier und J. H. Michaelis scheinen dichterische Vorstellung und Dogma vermengend, aus polemischer Rücksicht unser Adjectiv für ein absolutes Beiwort der Hölle genommen zu haben. Nur durch einen Sprung gewinnt Hupfeld aus „untere Hölle" den Sinn „die Hölle drunten"; untere Hölle hat zum nothwendigen Gegensatz obere Hölle, sodaß hier wie Jes. 14, 15 allerdings zwischen Räumen der Hölle selber unterschieden wird. Geradeso heißt die Unterwelt Ez. 31, 14 ארץ תחתית, die unterste Region der Erde, keineswegs aber die unterirdische Erde. Wir müssen also mit Ewald und vielen andern an der Auffassung der LXX festhalten, obgleich sie, wie Clericus meint, „nimium Ethnicismum sapit et regna Plutonis in animum revocat".

enden muß, ebenso wohl kann es sich durch Gottes Gnade, von der aber hier noch nicht die Rede ist, zu einem bloßen Züchtigungs- und Läuterungsfeuer gestalten.

Vs. 23.

An das kühne Bild vom verzehrenden Feuer schließt sich nun eine andere Form der allgemeinen Drohung, indem Gottes Rede zuerst, wie zur Erklärung*) des vorigen Verses, eine Fülle von Uebeln ankündigt, dann aber in einem neuen Bilde das Volk als das Ziel darstellt, welches alle Pfeile des strafenden Gottes treffen sollen. Im ersten Hemistiche ist nur die Deutung von אַסְפֶּה streitig; LXX hat *συνάξω*, Hieronymus congregabo, Saadia ازيد (addam), Luther: Ich will häufen, und Calvin bemerkt zu seiner Uebersetzung cumulabo Folgendes: „Quamquam אספה sumi etiam potest pro consumere, libenter tamen expositionem non minus receptam sequor, obrutum iri malorum congerie.“ Die von Calvin nicht geradezu verworfene Erklärung findet sich noch bei Schultz: „Ich will ausgebrauchen wider sie die Uebel“; aber sie ist unhaltbar, obgleich der Parallelismus mit אֲכַלֶּה ihr günstig scheint. Allerdings hat ספה die beiden Bedeutungen des wurzelverwandten אסף zusammenraffen und wegraffen, kommt jedoch nirgends in dem Sinne von verbrauchen vor. Wir müssen also bei der Fassung der LXX stehen bleiben, für welche auch עֲלֵימוֹ im Unterschiede von בם zu sprechen scheint. Nur als freiere Uebersetzung ist es anzusehen, wenn die Zunz'sche Bibel und Ewald ausschütten und Philippson ausgießen hat, denn an سفح effudit haben diese Ausleger gewiß nicht gedacht. Es verdient aber Tadel, daß Philippson dabei רעות als Leiden gibt und so den Sinn unserer Stelle, die von einer Fülle von Uebeln, von Uebeln aller Art spricht, ungebührlich abschwächt. Ewald hat dies durch den Artikel die Uebel mit Recht vermieden, und Luther hat aus seiner ursprünglichen Uebersetzung Unglück nachher alles Unglück gemacht. Ich habe den im Zeitwort liegenden Gedanken frei auszudrücken gesucht durch „Ueberschütten will ich sie mit

---

*) Saadia scheint dies anzudeuten, indem er unsern Vers mit كذالك beginnt.

Uebeln“, vgl. Deut. 31, 21; eine Rückbeziehung auf die im Gesetze, z. B. Lev. 26 und Deut. 28, gedrohten Uebel findet hier natürlich nicht statt. — Im zweiten Hemistiche werden die Uebel mit Pfeilen verglichen, welche Gott gegen die abtrünnigen Israeliten alle macht, d. h. verbraucht; hier findet sich also eine Steigerung im Vergleiche zur ersten Vershälfte. Dort war nur gesagt, daß Gott viele Uebel über Israel bringen werde; nun aber heißt es, daß er alle seine Plagen über sie schicken, seine Strafmittel sämmtlich an ihnen erschöpfen will. Die Pfeile erscheinen Vs. 42 neben dem Schwerte als ein Theil der göttlichen Waffenrüstung, sodaß sie innerhalb des Bildes von Gott als einem Krieger im eigentlichen Sinne stehen; hier dagegen sind sie, wie das Folgende lehrt, ohne Weiteres bildliche Bezeichnung der göttlichen Plagen. Dies Bild ist wol ursprünglich vom treffenden Blitzstrahle (vgl. Ps. 18, 15; 77, 18) entlehnt und kommt bei verschiedenen Völkern (vgl. Gesenius' Thesaurus S. 511) vor; im A. T. haben wir es z. B. Ps. 38, 3; Hiob 6, 4; 16, 12; 34, 6, und Ez. 5, 16 ist sogar von Pfeilen des Hungers die Rede. Aben-Esra findet die Vergleichung der Uebel mit Pfeilen darum treffend, weil dieselben plötzlich kommen und man sich vor ihnen nicht sichern könne; dies paßt indessen nur, sofern Gott der Bogenschütze ist und also kein Pfeil sein Ziel verfehlen kann.

Vs. 24.

Jetzt werden einzelne Plagen namhaft gemacht. Es ist klar, daß Vs. 24 einen selbständigen Satz bildet, sofern מזי und לחמי als Participia nicht enge an das Suffix בָּם in Vs. 23 angeschlossen werden können. Nun entsteht die schwierige Frage, wie unser Satz zu construiren sei, die ich vor dem Eingehen ins Einzelne kurz besprechen will. Hieronymus löst die Participia ungenau*) in

---

*) So setzt auch Vater ohne Weiteres das verbum finitum „Aufgerieben werden sie vom Hunger“, was doch unmöglich angeht. Andere dagegen, z. B. de Wette und Volck, geben die Participia getreulich wieder, befinden sich aber hinsichtlich der Construction im Falle der LXX; de Wette übersetzt: „Verzehrt vom Hunger, gefressen von Hitze und giftiger Seuche; und den Zahn wilder Thiere send' ich gegen sie u. s. w.“, und ebenso läßt Volck auf die in der Luft schwebenden (Ewald, §. 143[c]) Participia „Ex-

ganze Sätze auf: „Consumentur fame et devorabunt eos aves morsu amarissimo"; die LXX hat auf eine vernünftige Construction geradezu verzichtet: *τηκόμενοι λιμῷ καὶ βρώσει ὀρνέων καὶ ὀπισθότονος ἀνίατος*. Einen leichten Sinn würden wir gewinnen, wenn מזי und לחמי Substantiva wären, wie schon Saadia die Sache angesehen hat und später z. B. L. Cappellus und die Zunz'sche Bibel. Wir beziehen dann am Besten mit Zunz die Nomina als Accusative auf אֲשַׁלַּח, nicht auf das vorhergehende אֲכַלֶּה; Zunz hat übersetzt: „Die Auszehrung des Hungers und das Hinraffen des Fiebers und giftige Pest und den Zahn des Gewildes laß' ich los", und ähnlich, übrigens viel willkürlicher, ist die Uebertragung von K. W. Justi. Saadia übersetzt شجار الجوع وحمّى الوهج وحتفا مرّا (ardorem famis et febrim aestus et mortem amaram); und mag auch der Vs. 25, wo er mit وسيفا مثكلا (et gladium orbantem) beginnt, von אשלח abhängig sein, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß er die ersten Accusative von Vs. 24 als Apposition zu חִצַּי (Vs. 23) ansieht. L. Cappellus endlich gibt als wörtliche Uebersetzung „ardores famis et aestus anthracis", indem er die Ableitung des Junius von einer „ficta radix" מזה (als bedeute מזי exesos, consumptos) verwirft und auf das chald. אזא ardere zurückgeht. Wie sehr sich aber auch die substantivische Fassung von מזי und לחמי in Ansehung der Construction empfiehlt, so scheint sie doch schon an לחמי zu scheitern, welches ja wegen des ל unmöglich mit חמם in Verbindung gebracht werden kann. Halten wir uns nun an die participiale Fassung von מזי und לחמי, so ist's unstatthaft, mit Schultz zu übersetzen*): „Daß sie ausgedörrt von Hunger und verzehrt von Brand,

---

sucti et absumti" den neuen Satz „Et dentes ferarum illis immittam" folgen.

*) Auf den ersten Blick kann man, da bei Schultz am Schlusse von Vs. 23 ein Punkt steht, seine unklare Uebersetzung so verstehen „Ich will entsenden, damit sie ausgedörrt werden"; allein Schultz scheint doch das erste Hemistich von Vs. 24 als Folgesatz zu Vs. 23 zu ziehen und mit dem zweiten Hemistich von Vs. 24 einen neuen selbständigen Satz zu beginnen. Darin liegt ein Protest gegen die jetzige Versabtheilung, der ebenso untriftig ist als er unbeabsichtigt zu sein scheint.

Von bittergift'ger Seuche werden, Will auch den Zahn der Thiere wider sie entsenden". Es bleibt nichts übrig als das erste Hemistich für eine Art von Zustandssatz zu halten, vgl. Spr. 23, 24 יוֹלֵד חָכָם וְיִשְׂמַח (Gesen. Gramm. 17. Aufl. §. 145, 2; Ewald, Lehrbuch §. 341 e). Bisher habe ich zwar keine der unsrigen völlig entsprechende Stelle gefunden, wo ein passives Particip (nach Art des lateinischen Ablat. absol.) in einem nicht allgemein gehaltenen Satze dem durch das verbindende Vav angeknüpften Nachsatze vorausgeschickt wäre; allein für unmöglich kann ich diese Verbindung nicht halten, gegen welche der nachdrücklich vorausgestellte Accusativ שֶׁן־בְּהֵמֹת kein triftiges Bedenken erregt. Ewald's Uebersetzung „Verdörrt von Hunger und verzehrt von Pest sowie von unheilbarer Seuche, laß ich des Wildes Zahn noch auf sie los" soll doch gewiß in der angegebenen Weise aufgelöst werden: „Wenn sie verdörrt sind (also in solchem Zustande sich befinden), so lasse ich los."

Gehen wir jetzt auf das Einzelne näher ein, so liegt die Hauptschwierigkeit in dem ἅπ. λεγ. מְזֵי; vgl. A. Schultens Animadv. philol. et crit. S. 89 fg., woraus der Leser in dem, was Volck über das Wort gibt, einen kurzen Auszug findet. Es ist möglich, wie Fürst meint, daß LXX und Hieronymus (τήκεσθαι, consumi) an מסס zerfließen gedacht haben oder an das noch näher liegende מסה, das zwar im Qal nur in verwandten Sprachen vorkommt (chald. מְסָא, syr. ܡܣܳܐ dissolutus est; äth. መሰወ: liquefecit), aber im Hiphil z. B. Ps. 147, 18 als liquefecit; darnach nimmt jetzt Fürst im Handwörterbuche מָזֶה als Particip in der Bedeutung „zergehend, sich auflösend" und will dem מְתֵי Jes. 5, 13 denselben Sinn zuschreiben, ohne es mit Hitzig und Ewald nach unserer Stelle zu verbessern. Allein die Verbindung des Begriffs zerfließen mit Hunger entbehrt, so viel ich weiß, der nöthigen Analogie, da die Stelle 1 Sam. 15, 9 nicht hierhergehört, und Luther's Uebersetzung verschmachten ist ungenau; wir finden daher diese Deutung auch bei den alten Uebersetzern, trotzdem sie sehr nahe zu liegen scheint, nur spärlich vertreten, wahrscheinlich nur bei der LXX. Die Uebersetzung des Hieronymus hält sich ebenso sehr im Allgemeinen wie die des Syrers, der das Ethpa. von ܒܨܦ braucht; mir scheint, daß J. D. Michaelis (Supple-

menta No. 1386) mit Unrecht den Syrer für die von ihm gebilligte Deutung der LXX aufführt, zu Gunsten welcher er auch مذى als laxavit (laxati, ἐκλυόμενοι) irrig anführt. Bedeutung hat für uns nur die participiale Fassung von מזי, worin der LXX auch Onqelos (כפיחי כפן), Raschi (שׁידרי) sowie Aben-Esra und Qimchi (שׂרופי) gefolgt sind, ohne indeß eine sichere Auslegung zu gewinnen. Die wunderlichen Erklärungen, daß der Hunger den Körper (nach Schultens soll Onqelos die Füße gemeint haben) aufschwellt und den Haarwuchs befördert, entbehren sogar in sprachlicher Hinsicht jedes Anhaltspunktes; doch gewinnt auch die Erklärung der beiden letztgenannten Rabbinen an dem chald. 'אזא keine ausreichende Stütze. Aus dem אזא des Buches Daniel (3, 22 p. p. אֵזָה; 3, 19 infin. מֵזֵא), welches anzünden, heizen heißt, ließe sich unser מזי als Nomen zur Noth erklären, nicht aber als Particip. Gesetzt nun, wir dürften an unserer Stelle „durch Hunger verbrannte“ übersetzen, so erhielten wir noch keineswegs mit Nothwendigkeit die Vorstellung von Abgemagerten; Schultens bemerkt nämlich mit Recht, daß durch die Uebertragung von ardor auf fames (so z. B. Saadia) „non defectus cibi indicatur aut macies inde orta, sed aviditas et ardor edendi.“ Allein die von J. H. Michaelis beigebrachte Parallelstelle Kl. 5, 10 (vgl. Gesenius' Thesaurus s. v. זלעפה) zeigt deutlich, daß in einem geeigneten Zusammenhange der Heißhunger, obgleich er uns freilich inmitten einer Fülle von Speisen überfallen kann, recht wohl die Qual der durch Mangel und Noth Ausgehungerten bezeichnet; in unserm Zusammenhange gäbe daher combusti fame (Calvin) einen recht passenden Sinn. Sachlich nahe damit verwandt*), aber sprachlich leichter ist die Deutung von A. Schultens: exsucti fame, welcher Venema und fast alle Neuern folgen. Schon Coccejus hatte auf מצה (exsugere) hingewiesen; unabhängig von ihm, wie Dathe vermuthet, stellte Schultens die Ansicht auf, daß מזה gleich מצה und מצץ, مزّ, مصّ aussaugen

---

*) Ewald übersetzte früher ausgesogen (sowol Jes. 5, 13 als Lehrbuch, §. 149[g]), jetzt verdörrt; Schultz hat auch beides zusammen „ausgesogen, ausgedörrt“, geht aber in's Spielende, indem er fortfährt „also leicht brennbar“ und darin einen Beweis für רֶשֶׁף als Brand erblickt.

bedeute, und verglich die arabische Redeweise امرأة ممصوصة mulier exsucta i. e. macie extenuata, die nicht streng beweisend ist.*) Auf genauere Erklärung der Form מְזֵי ließ sich der berühmte Holländer nicht weiter ein, und auch Volck begnügt sich mit dem schönen Sinn, welcher allerdings der wahrscheinlich richtige ist, sodaß die nähere grammatische Fassung daneben nur eine untergeordnete Wichtigkeit hat. Die Angabe Rosenmüller's, der Plural מְזֵי sei vom Adjectiv מָזֶה gebildet, beruht wol auf einem Versehen; es kommen nur die Formen מָזֶה und מְזֶה in Betracht, sowie die Frage, ob die Bedeutung activ ist oder passiv. Fürst hat die in der Concordanz vorgetragene Ansicht, מָזֵי sei Adjectiv mit activer Bedeutung und unsere Stelle müsse erklärt werden „saugend am Hunger, d. i. am Hungertuche nagend" mit Recht aufgegeben; die Unnatürlichkeit dieser Deutung fällt noch stärker in's Gewicht als die von Gesenius (Thesaurus) gemachte Ausstellung, daß man danach מֹזֵי erwarten sollte. Die jetzige Erklärung von Fürst, wonach er die seltene Form מָזַי aufgibt und מָזֶה als part. intrans. faßt, wurde schon oben erwähnt. Ewald scheint (§. 149 g) מָזֶה oder מְזֶה als part. pass. dem aram. Peïl gleichzustellen, sodaß es gleich בִּמְזֶה wäre, wie Ewald (§. 126 b, Anm. 2) in der Stelle 1 Sam. 15, 9 lesen will; es genügt aber wol, mit Vergleichung von רָזֶה (emaciatus, macer), bei der Form מָזֶה stehen zu bleiben, da die Frage, ob unser ἅπ. λεγ. ein Part. oder ein Adj. sei, doch schwerlich mit Sicherheit entschieden werden kann. Würde nicht das מז durch Jes. 5, 13 geschützt, so läge die Versuchung nahe, hier anstatt מזי geradezu רזי zu lesen. Ueber den stat. constr. vgl. Ewald §. 288 b, über רעב Hupfeld Ps. II, S. 200.

Weniger schwierig als die Erklärung von מזי ist diejenige von לְחֻמֵי רֶשֶׁף, obgleich die alten Ausleger hier sehr in der Irre gehen; vgl. LXX βρώσει ὀρνέων, Hieronymus devorabunt eos aves, Onqelos אכילי עוף. Die Deutung Vögel ist aus Hiob 5, 7 (Flammensöhne = Feuerfunken) irrthümlich entlehnt und wird trotz des Beifalls, den ihre Erneuerung durch J. D. Michaelis (Beurtheilung der Mittel ꝛc. S. 298 fg.; Supplementa No. 2389)

*) Vermuthlich fehlt es in arabischen Dichtern nicht an Stellen, wo das Aussaugen dem Hunger selber zugeschrieben ist. Die Sache ist sehr wohl möglich, aber nicht von Schultens erwiesen.

und seine Berufung auf رسف VIII sublatus fuit in altum bei Dathe, Geddes u. A. fanden, jetzt mit Recht allgemein verworfen. Auf die richtige Erklärung führen uns unter den alten Uebersetzungen allein die samaritanische ([Samaritan] flamma, vgl. Gesenius, Thesaurus) und Saadia, der Fieber gibt; vgl. Gr. Ven. πυρέτῳ. Die Nothwendigkeit der Bedeutung flamma ergibt sich aus HL. 8, 6, und daraus erklären sich alle Stellen, worin רֶשֶׁף vorkommt, mag es nun von den Blitzen*) gebraucht werden (so Ps. 76, 4; 78, 48) oder von einer den Körper entflammenden Krankheit, wie es an unserer Stelle zwischen רעב und קטב steht und Hab. 3, 5 parallel mit דֶּבֶר Pest. Was die Bedeutung der Wurzel betrifft, so genügt es, für das ungebräuchliche רָשַׁף die verwandten Verba שָׂרַף und שׁרב zu vergleichen. Der von uns angenommene und durch den Zusammenhang unserer Stelle geforderte Sinn von רֶשֶׁף ist auch auf einem unzulässigen Umwege von zahlreichen Auslegern gewonnen worden, indem man mit Qimchi das Wort gleich רֶצֶף pruna nahm; natürlich dachte man dann nicht an eigentliche Kohlen, sondern erklärte, wie Dathe von der vor J. D. Michaelis herrschenden Auslegung sagt, „vel de aëris ardore pestilentiali, vel de aestu morbi sive anthrace h. e. de ulcere pestilenti cum maximo ardore". Auf diese Weise erklären z. B. L. Cappellus, J. H. Michaelis und Vitringa von der Pest, und sie erreichen das richtige Ziel immerhin noch einfacher als wenn sie von ales über sagitta zur pestis gelangen oder mit Rosenmüller von der sonderbaren Zusammensetzung telum ardens ausgehen wollten. Daß den Krankheiten im Hebräischen wie wol in allen Sprachen ein Verzehren zugeschrieben werden kann, liegt in der Natur der Sache; vgl. für das dichterisch statt אָכַל gebrauchte לָחַם Spr. 4, 17; 23, 6. Zu לְחֻמֵי gehört auch וְקֶטֶב מְרִירִי, welches also dem רֶשֶׁף (Pestgluth) ganz coordinirt ist. Dies zweite Versglied**) dient lediglich zur Verstärkung des

*) Höchst unpassend findet Venema in unserer Stelle fulmine tacti.

**) Seine Erklärung von bösen Geistern durch Onqelos und den Syrer erwähne ich, weil Dathe (Dissert.) und Geddes irrig meinen, dasselbe sei von diesen Uebersetzungen übergangen worden; die syrische hat nur die bösen Geister vor die Vögel gestellt. Das Versglied lautet ܘܡܬܠܚܡܝܢ ܠܗܘܢ، ܪܘܚܐ ܒܝܫܬܐ und וּכְתִישֵׁי רוּחִין בִּישִׁין.

allgemeinen Gedankens, daß die Israeliten von den schlimmsten Krankheiten heimgesucht werden sollen; medicinische Genauigkeit, wie die LXX sie mit ihrem *ὀπισθότονος* erstrebt (vgl. darüber Schleusner's Thesaurus), ist hier von vornherein übel angebracht. Wir finden קֶטֶב Hos. 13, 14 und Ps. 91, 6 neben דֶּבֶר; die Wurzel קטב ist im A. T. nicht erhalten, bedeutete aber, wie قطب und die große hierher gehörige Sippe (vgl. Gesenius Gr. §. 30, 2) beweist, niederhauen, verderben, sodaß קֶטֶב ganz allgemein excidium, lues ist. Die Lesart einiger hebräischer Handschriften וקטף und des samaritanischen Textes, in dem das Versglied קטף מררים lautet (vgl. Hiob 30, 4; Ex. 12, 8), verdient keine Beachtung. Bitter, d. h. giftig, unheilbar wird die Seuche noch wie zum Ueberfluß genannt, damit das Schreckliche der Drohung desto stärker hervortritt; zu dem nur hier vorkommenden Adj. מרירי vgl. Vs. 32. Luther hatte statt „jähem Tod" ursprünglich „von bittern Seuchen", worauf J. F. v. Meyer mit Recht zurückgegangen ist.

Ueber das syntaktische Verhältniß der zweiten Vershälfte zum ersten Hemistich habe ich schon gesprochen; das den Nachsatz einleitende Vav steht hier ähnlich wie z. B. Lev. 7, 16 nach einer Zeitbestimmung. Der Singular שֵׁן ist dichterisch wie KL. 2, 16; vgl. Gesenius Gr. §. 108, 3c. Noch ausschließlicher gehört der Plural בהמות, welcher hier defectiv geschrieben ist, dem dichterischen Sprachgebrauch an und bezeichnet öfters die wilden Vierfüßler (vgl. Hupfeld zu Ps. 8, 8; 73, 22), während בהמה in gewöhnlicher Rede das zahme Vieh im Gegensatze zum Wilde zu bezeichnen pflegt. Uebrigens behauptet Schultz ohne Grund, daß die wilden Thiere hier um ihrer Größe willen בהמות genannt würden, im Unterschiede von den Schlangen als den niedrigen Staubschleichern; eher kann man mit Volck den Worten Calvin's beistimmen: „Antequam de gladio loquatur, denunciat se bestias et serpentes emissurum, ut ab una parte eos impetat vis aperta, ab altera autem occultae insidiae (Amos 5, 19)", vgl. Gen. 49, 17. Das Verbum (שִׁלַּח ist in diesem Sinne seltener, vgl. Gesenius, Thesaurus) שִׁלַּח immisit steht z. B. auch Deut. 7, 20 (von Hornissen); 2 Kön. 17, 25 (von Löwen); Ps. 78, 45 (von Ungeziefer) mit בְּ der Person, welche von der Plage heimgesucht wird; seltener findet sich dafür

עַל Ez. 5, 17 (von Hunger und Wild), אֶל Ez. 14, 19 (von der Pest) ꝛc. Es ist klar, daß unser בָּם die Gesammtheit des Volks, nicht einen Theil desselben meint. — Das letzte Versglied wird mit עִם eingeleitet (עִם־חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר), wie wir's schon Vs. 14 fanden. Dem Zahn der Raubthiere entspricht חֵמָה, eig. Gluth, dann Gift, vgl. Vs. 33; Ps. 58, 5. Gesenius erklärt im Lexicon man. „quod viscera urit" und vergleicht حُمَةٌ venenum. Aber da حَمِيَ sowol iratus fuit als ferbuit bedeutet und חֵמָה nur vom animalischen Gifte gebraucht wird, verdient wol die Ableitung von Qimchi den Vorzug, welcher Gesenius im Thesaurus folgte und die Winer (Simon. Lex.) als möglich anerkannte; darnach bildet Zorn, Wuth den Mittelbegriff zwischen Gluth und Gift, d. h. das Gift ist gedacht als der Geifer, den das wüthende Thier von sich spritzt. Ebenso heißt das syrische ܚܡܬܐ aestus, ira, venenum. Die זחלי עפר (cod. sam. hat erweicht זהלי, vgl. Gesenius' Thesaurus; für den stat. cstr. vgl. Ewald §. 288 [a]), d. h. die im Staube Schleichenden, sind natürlich die Schlangen, die auch Micha 7, 17 mit diesem dichterischen Ausdrucke bezeichnet werden (יְלַחֲכוּ עָפָר כַּנָּחָשׁ כְּזֹחֲלֵי אֶרֶץ). Vom lateinischen Dolmetscher (trahentium super terram atque serpentium) sagt Luther: „Er hat nicht gemerket die poetische Umschreibung, und daß die, so auf der Erden schleifen, Schlangen heißen." Wollten wir unsere Vershälfte in schlichte Prosa übersetzen, so würde sie etwa lauten: „So will ich die wilden Thiere gegen sie loslassen, auf daß sie zerrissen, und die Schlangen, auf daß sie vergiftet werden." Waren auch im alten Palästina weder die wilden Thiere noch die giftigen Schlangen so häufig, daß von ihnen ein besonderes Verderben für die Masse des Volkes ausgehen konnte, so begreift sich doch leicht, daß in einer dichterisch ausmalenden Strafandrohung auch von diesen Thieren, die schrecklich genug waren (vgl. Vs. 33), Züge entlehnt werden konnten. Von Schlangen waren die Israeliten schon auf dem Zuge durch die Wüste geplagt worden, vgl. Num. 21, 6 fg.; Deut. 8, 15; und noch Jeremia (8, 17) droht mit giftigen Schlangen, gegen welche keine Beschwörung helfen solle, vgl. Am. 9, 3. Unter den Lev. 26 gedrohten Plagen fehlen neben Pest, Hungersnoth und Schwert auch die wilden Thiere (Vs. 22) nicht, während sie als minder wesentlich nicht zu den drei

Plagen gehören, unter welchen der Prophet Gad dem David die Auswahl läßt (2 Sam. 24, 13); ebenso ist in dem ausführlichen Gebete Salomo's (1 Kön. 8), wo z. B. die Heuschrecken nicht vergessen sind, aus gutem Grunde von den wilden Thieren keine Rede.

Vs. 25.

An die bisher erwähnten Plagen schließt sich nun die Bedrohung mit dem Feinde an; dies ist die Hauptplage, was nicht nur aus ihrer Stellung am Ende unsers Abschnitts, sondern auch daraus hervorgeht, daß ihr ein ganzer Vers gewidmet ist, wie ja auch im vorigen Abschnitte allein vom Unvolke die Rede war. Der Dichter betrachtet die letzte Plage nach zwei verschiedenen Seiten hin, indem er neben das draußen hinraffende Schwert den in den Gemächern tödtenden Schrecken stellt; daß aber der Schrecken vor dem Feinde damit gemeint ist, zeigt auch das zweite Hemistich, in welchem die beiden Seiten, wie wir sehen werden, nicht mehr auseinandergehalten werden. Calvin sagt mit Unrecht: „Pavor est ipsis caedibus deterior accessio; quia praestaret decies fortiter pugnando in acie mori quam confici diuturno metu quasi lenta morte.“ Schon die Erwähnung des Säuglings, der trotz 2 Makk. 7, 27 für quälende Gedanken noch keinen Sinn hat, hätte Volck abhalten müssen, hier ein langsames Hinsterben vor Schrecken zu finden; außerdem ist אֵימָה, wie Ewald richtig übersetzt, der jähe Schreck, etwas mehr als bloße Furcht oder Angst, vgl. Ex. 33, 27; Jos. 2, 9; Ps. 55, 5, und Hieronymus würde besser anstatt pavor das in der genannten Psalmstelle gewählte formido gesetzt haben. Der Unterschied zwischen dem Schwerte und dem Schrecken ist nur der, daß חרב foris und אימה intus wirkt; das תְּשַׁכֵּל vastabit ist beiden gemein, und auf beide zusammen vertheilen sich, daß ich wieder des Hieronymus Uebersetzung gebrauche, die Objecte juvenem simul ac virginem, lactantem cum homine sene.

Gehen wir jetzt auf das Einzelne ein, so macht die Deutung von מִחוּץ und מֵחֲדָרִים keine Schwierigkeit. Ewald übersetzt von außen und von innen her, gebraucht also zur Nachbildung des Hebräischen eine undeutsche Wendung, da er מִן (Lehrbuch §. 218 c; Jahrbücher IX, S. 155) doch gewiß als Ausdruck unsers — seits, — halb u. s. w. und also מִחוּץ als außerhalb nimmt. Das מִן

vor חדרים, wo man eher ein ב erwartet, ist bloße Nachwirkung von מחוץ, wie wenn bei uns ein Dichter dem auswärts die Bildung kammerwärts gegenüberzustellen sich erlauben wollte, nur daß dem hebräischen Ohre das dichterische מחדרים (prosaisch hieße es מבית, vgl. Gen. 6, 14) viel erträglicher klang als uns etwa ein künstlich gebildetes kammerwärts, sodaß wir uns im Deutschen bei „in den Gemächern" beruhigen müssen*). Es ist klar, daß unsere beiden Wörter, deren enge Zusammengehörigkeit sich also auch in der Form ausgeprägt hat, durch Vorführung der beiden Gegensätze das Ganze bezeichnen; draußen und drinnen ist gleich allerwärts, vgl. Vs. 36 denselben Fall bei עצור ועזוב. Wäre der Sinn, daß das durch den Feind angerichtete Verderben sich überallhin erstreckt, von den Auslegern immer festgehalten worden, so würde man nie verkannt haben, daß die im zweiten Hemistiche gewählten Ausdrücke dichterische Bezeichnung des ganzen Volkes sind. Belehrend ist hier die Vergleichung von 2 Chron. 36, 17, wo es von Nebukadnezar bei der Einnahme Jerusalems heißt: „Er erwürgte ihre Jünglinge mit dem Schwerte und verschonte nicht Jüngling und Jungfrau, Alte und Greise; alle gab Gott in seine Hand." Hier ist die Erwürgung des בָּחוּר schwerlich ein Zeichen besonderer Grausamkeit, als ob der Jüngling, wie Schultz meint, „sonst am ersten Schonung finde"; die בַּחוּרִים als die junge, streitbare Mannschaft, die den Kern des Heeres bilden muß, fallen ja naturgemäß am ersten durch das Schwert des Feindes. Die Grausamkeit des Feindes besteht vielmehr darin, daß er überhaupt keine Bewohner verschont; um den Begriff der Gesammtheit auszudrücken nennt der Chronist zuerst die Blüthe der Bevölkerung „Jüngling und Jungfrau" und dann זָקֵן וְיָשֵׁשׁ; da aber hierdurch die Gegensätze von Jung und Alt noch nicht scharf genug hervortreten, wird's für den Prosaiker rathsam, noch ein ausdrückliches הַכֹּל נָתַן בְּיָדוֹ hinzuzufügen. Sehr deutlich ist die Gesammtheit Jer. 51, 22 angegeben:

---

*) Wunderlich Rosenmüller: „Et ex penetralibus (orbos facit eos) terror, i. e. necabit eos terror, e penetralibus suis absumtos." Weniger kühn als an unserer Stelle ist der Ausdruck Ez. 7, 15: „Das Schwert draußen (בַּחוּץ), und die Pest und der Hunger drinnen (מִבַּיִת); wer auf dem Felde ist, stirbt durch das Schwert, und wer in der Stadt ist, den verzehrt Hunger und Pest."

„Mit dir zerschmettre ich Mann und Weib, Greis und Knaben (זקן ונער), Jüngling und Jungfrau.“ Unsere Stelle steht dem Ausdrucke nach etwa in der Mitte zwischen den beiden eben genannten; wie die Vernichtung eines ganzen Volkes immer etwas Schreckliches und Grausames ist, so kann dies auch durch den Ausdruck mehr oder weniger hervorgehoben werden. So tritt in „Jüngling und Jungfrau, Säugling und greiser Mann“ das Schreckliche der Sache deutlich genug hervor; aber das Absehen des Dichters ist doch in erster Linie aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Ausdruck der Gesammtheit gerichtet.

Nach dem Bisherigen ist klar, daß man mit der gewöhnlichen Bedeutung von שִׁכֵּל nicht ausreicht; das *ἀτεκνώσει* der LXX hat den unvernünftigen, weil völlig in der Luft schwebenden Nominativ *νεανίσκος* zur Folge. Von den alten Uebersetzern behalten mehrere das hebräische Wort bei, z. B. Onqelos (תתכיל) und Saadia, der aber die Schwierigkeit fühlt und durch Flickwörter (sodaß der Jüngling ꝛc. sich davor fürchten) einen Sinn in das zweite Hemistich zu bringen sucht; der Syrer gebraucht ܬܬܟܠ, welches außer orbavit auch die allgemeinere Fassung consumsit erlaubt. Nur Hieronymus (vastabit) gewinnt die richtige Erklärung; ebenso z. B. die Zunz'sche Bibel (aufreiben), Ewald (verheeren) u. A.*) Sollte תשכל einen solchen Sinn nicht tragen können, so würde ich ohne Anstand תאכל lesen; aber wir werden sehen, daß zwar die Erklärung orbare hier nicht durchzuführen ist, unsere Fassung jedoch der Begründung nicht ganz entbehrt. Von *ἀτεκνοῦν* kann hier keine Rede sein, weil weder die Jungfrau (בתולה separata et seclusa a virorum consortio, domi custodita) noch der Säugling Kinder haben; und wie das Bild vom Volke als einer mater orbata liberis (Volck) hier stattfinden soll, ist schwer begreiflich, denn das Object zu תשכל kommt erst im zweiten Hemistiche und ist kein anderes als das Volk selber. Rödiger bemerkt in Gesenius' Thesaurus, vom Schwerte werde dichterisch ausgesagt ein „orbare sc. matres filiis et uxores maritis i. e. absumere iuvenes et viros in bello. Deut. XXXII, 25: foris (in proelio) orbat gladius i. e. iuvenes consumuntur gladio. Thren. I, 20;

*) In der Grammatik (§. 120[e]) hat Ewald: verwaisen.

1 Sam. XV, 33; cf. Jer. XVIII, 21.“ Daß das Schwert persönlich vorgestellt wird, ist allerdings eine häufige Sache; aber nirgends im A. T. steht das Wort von der Wittwenschaft, sondern geht, wenn es nicht vom abortus gebraucht wird, immer auf Kinderlosigkeit oder hat den allgemeinen Sinn hinraffen. Die französische Uebersetzung hat daher falsch „les privera les uns des autres“ und Luther läßt nach „wird sie berauben“ vergeblich das durch den Sprachgebrauch geforderte „der Kinder“ weg. Derselbe Vorwurf trifft die Uebersetzung und Erklärung von Schultz, die ich indeß, da ich mir ein sicheres Verständniß derselben nicht zutraue, dem Leser wörtlich mittheilen muß. Die Uebersetzung lautet: „Draußen soll sie das Schwert berauben u. s. w. sowohl des Jünglings wie der Jungfrau u. s. w.“, und dazu bemerkt Schultz: „Zum Schrecken ist שְׁכַל aus dem ersten Glied zu ergänzen, damit es auch noch das folgende sowohl des Jünglings u. s. w. regieren könne, obwol sonst der Accusativ bei ihm nicht die Hingerafften, sondern die derselben Beraubten angibt, vgl. Lev. 26, 22 und Ez. 5, 17; 14, 15.“ Zu der Uebersetzung orbare aliquem aliquo ist zu bemerken, daß diese Construction bei שִׁכֵּל nie vorkommt, daß השׁכל in unserm Verse nur Einen Accusativ hat, nämlich die im zweiten Hemistiche stehende Reihe von Objecten, sowie daß das Volk nicht füglich seiner selber beraubt werden kann. Die einzige, wie mir scheint, erträgliche Fassung von שִׁכֵּל als orbare liegt in der Annahme eines Zeugmas (vgl. Hiob 4, 10; Gesenius Lehrgebäude S. 853), wie Vater übersetzt: „Kinderlos macht außen das Schwert u. s. w., tödtet Jünglinge u. s. w.“ Diese Erklärung ist aber so hart, daß ich für das wol mit אכל und כלה wurzelverwandte שׁכל die Bedeutung hinraffen vorziehe. Als Beleg dafür läßt sich zwar Jer. 15, 7 (שִׁכַּלְתִּי אִבַּדְתִּי אֶת־עַמִּי) wegen des Zusammenhangs nicht gebrauchen, wol aber KL. 1, 20, eine Stelle, welche sogar als Nachbildung der unserigen gelten kann, da sie lautet: מִחוּץ שִׁכְּלָה־חֶרֶב בַּבַּיִת כַּמָּוֶת; Hieronymus hat hier interficere. Die englische Uebersetzung gibt den Sinn unsers Verses treffend: „The sword without, and terror within, shall destroy both the young man and the virgin, the suckling also with the man of gray hairs.“ Läge eine scharfe Scheidung überhaupt in der Absicht des Dichters, so könnten wir den Jüngling und Säugling durch

das Schwert, Jungfrau und Greis (אִישׁ שֵׂיבָה vir canitiei findet sich nur hier) durch den Schrecken getödtet denken; aber diese Trennung wird durch **drinnen** und **draußen** durchkreuzt, da allein der Jüngling in den offenen Kampf hineingehört. Natürlich wäre die Forderung ganz unberechtigt, daß die Gegensätze, welche im ersten wie im zweiten Hemistiche den Begriff den Totalität ausdrücken, sich auch untereinander in ihren einzelnen Gliedern genau entsprechen müßten; eine so kunstvolle Gliederung, wie sie z. B. Vs. 42 vorliegt, gehört eben zu den Seltenheiten. Von Unklarheit kann daher bei unserm Verse nicht die Rede sein.

Die Zusammenstellung der Vss. 24. 25 erwähnten Plagen ladet zu Vergleichungen mit ähnlichen Stellen ein; so meint **Calvin**, die Propheten hätten die drei „Flagella" von Moses entlehnt, und **Ewald** sagt von unsern Versen: „sie haben gewiß Veranlassung gegeben vier große Uebel immer zusammen zu nennen, wie wir dieses zuerst Hez. 14, 21, dann Apoc. c. 6 und an andern Stellen sehen." Die Vierzahl läßt sich, obgleich sie keineswegs als eine beabsichtigte hervortritt, an unserer Stelle leicht gewinnen. 1) רעב; 2) רשף und קטב werden schon durch לחמי als Einheit zusammengefaßt, entsprechen also dem häufigen דבר; 3) בהמת und זחלי עפר begreifen die schädlichen Thiere; 4) חרב und אימה gehen auf den Feind. Wie wenig aber hier „**dieselben** vier Uebel beisammen aufgeführt sind, die nachher von den Propheten als die vier gewöhnlichen Zuchtruthen Gottes gehandhabt werden" (**Schultz**), zeigt Jer. 15, 2. 3, wo zuerst Pest (מות wie Jer. 18, 21), Schwert, Hunger und Gefangenschaft genannt werden, worauf es Vs. 3 heißt: „Und ich verhänge über sie **vier Arten** (מִשְׁפָּחוֹת), das Schwert zum Würgen, die Hunde zum Umherschleifen, die Vögel des Himmels und die Thiere der Erde zum Fressen und zum Vernichten." Die einzige Stelle außer Jer. 15, 3, in welcher die Vierzahl bei Aufzählung von Plagen genannt wird, ist Ez. 14, 21, wo als אַרְבַּעַת שְׁפָטַי הָרָעִים Schwert, Hunger, Raubthiere und Pest erscheinen. Die Zahl **drei** wird nirgends in der ganzen Bibel in diesem Zusammenhange erwähnt. Woher haben nun Jeremia und Ezechiel, den wir hier doch als unabhängig von seinem ältern Zeitgenossen denken müssen, die Vierzahl genommen? Da Ez. 14, 21 dieselben Plagen wie an unserer Stelle genannt werden, liegt hier

wahrscheinlich unser Lied als Vorbild zu Grunde; aber daraus folgt nicht, daß die Vierzahl auch daher entlehnt sei. Jeremia, der ganz andere Plagen nennt, hat die Zahl sicherlich nicht aus unserm Liede genommen, in welchem sie zudem nicht einmal deutlich hervortritt. Da es nun nicht gerade wahrscheinlich ist, daß beide Propheten selbständig auf diese Zahl gekommen sind, so sehen wir uns eher auf ältere Stellen hingewiesen, welche von jenen Propheten benutzt wurden, für uns aber verloren gegangen sind. Etwas Sicheres läßt sich hier indessen nicht aufstellen, da an beiden Stellen die genannte Zahl nicht bestimmt als eine hergebrachte erscheint; Ez. 14, 21 ist der Ausdruck zwar nicht so allgemein wie Jer. 15, 3, allein Ezechiel knüpft hier an die vorhergehende Ausführung an und läßt Kap. 33, 27 ohne Weiteres den Hunger weg. Die Vierzahl verdankt wol lediglich dem poetischen Parallelismus membrorum ihren Ursprung; eine besondere symbolische Bedeutung (etwa nach Jer. 49, 36) ist gewiß nicht anzunehmen. Daß auf die Vierzahl sehr wenig Werth gelegt wird, zeigt außer ihrer spärlichen Erwähnung der Umstand, daß meistens nur drei Plagen aufgezählt sind, indem z. B. die wilden Thiere (vgl. oben Vs. 24 Schluß) weggelassen werden.

Sehen wir nun aber von der Vierzahl ab und blicken auf die Vss. 24. 25 zusammengestellten Plagen, so läßt sich der von Manchem angenommene große Einfluß, welchen unsere Stelle auf die Darstellung späterer Propheten ausgeübt haben soll, nur in dem Falle einigermaßen rechtfertigen, wenn der Verfasser von Lev. 26 aus unserm Liede geschöpft haben sollte. Es ist wol ziemlich allgemein anerkannt, daß der Deuteronomiker Kap. 28 sich auf Lev. 26 stützt und daß sein Werk von Jeremia und spätern Propheten vielfach benutzt wurde; gegenüber dem ungeheuern Eindrucke, welchen die gewaltigen Strafandrohungen Deut. 28 machten, kommt der Einfluß der kurzen Stelle unsers Liedes kaum in Betracht. Daß Lev. 26 von unserm Liede abhängig sei, läßt sich aber aus der Erwähnung der Plagen nicht beweisen; auch darf man schwerlich mit Tholuck (Die Propheten und ihre Weissagungen S. 79) sagen, schon Ex. 23, 22. 25–27 enthalte die Hauptkategorien, von welchen Lev. 26 nur Ausführung sei; denn Ex. 23, 20–33 werden keine göttlichen Strafgerichte über Israel namhaft gemacht. Nie-

mand aber wird die ausführliche Schilderung Lev. 26 für die erste ihrer Art halten wollen, wenn er bedenkt, daß der Glaube an göttliche Heimsuchung der Sünde, welcher ja so alt ist wie die Religion überhaupt, durch die mosaische Gesetzgebung nur noch lebendiger werden konnte und daß es, seitdem Propheten in Israel wirkten, auch nie an prophetischen Ermahnungsreden und Strafandrohungen gefehlt haben kann. Daher sprach Jeremia (28, 8) zum falschen Propheten Hananja: „Die Propheten, die vor mir und dir gewesen sind von Alters her, die weissagten über viele Länder und große Königreiche von Krieg, Hunger (statt רעה ist nämlich höchst wahrscheinlich רעב zu lesen) und Pest." Die genannten Plagen sind eben die schrecklichsten und bilden daher leicht den Inbegriff alles Unheils, das über das Volk kommen konnte; und zwar ist der Krieg unter diesen Uebeln das am meisten hervortretende, sofern er leicht den Hunger und die Pest im Gefolge hat. So wird denn zuweilen allein mit dem Schwerte gedroht, vgl. Jer. 25, 16. 27. 29. 31; öfters werden Pest und Schwert (Ex. 5, 3) oder Schwert und Hunger (Jer. 5, 12; 14, 15 fg.; 42, 16; 44, 18. 27) zusammengenannt; vgl. Ez. 28, 23 Pest und Blut und Schwert, wozu Ez. 5, 17 noch vorab Hunger und Raubthiere erwähnt sind, während Ez. 33, 27 nur Schwert, Thiere und Pest genannt werden. Am Beliebtesten ist nämlich die Zusammenstellung von drei Plagen, z. B. Verschließen des Himmels, Heuschrecken, Pest (2 Chron. 7, 13); und das Gewöhnliche ist hier die Erwähnung der drei Hauptplagen, die in buntem Wechsel auf einander folgen. Die übliche Reihenfolge ist diejenige, in welcher die Plagen erfahrungsmäßig nach einander aufzutreten pflegen: Schwert, Hunger und Pest, vgl. Jer. 14, 12; 21, 9; 24, 10; 27, 8. 13; 29, 17. 18; 32, 24; 34, 17; 38, 2; 42, 17. 22; 44, 13; Ez. 6, 11; 7, 15; 12, 16. Selten erscheint die Ordnung Schwert, Pest, Hunger (2 Chron. 20, 9). Zuweilen steht die Pest voran: Pest, Schwert, Hunger (Jer. 16, 4; 21, 7; Ez. 6, 12), oder: Pest, Hunger, Schwert (Ez. 5, 12); endlich steht auch der Hunger voran: Hunger, Schwert, Pest (Jer. 18, 21).

Die bisherige Uebersicht zeigt zur Genüge, wie gewagt es wäre, bei jenen prophetischen Strafandrohungen einen durchgreifenden Einfluß unsers Liedes anzunehmen; höchstens an einzelnen Stellen

(wie Ez. 5, 16. 17; 14, 21) ist ein Nachwirken von Deut. 32, 23—25 mehr oder weniger wahrscheinlich. Mit Unrecht zieht Volck Jer. 6, 11; 9, 20; 18, 21 u. s. w. hierher, ähnlich wie Raschi zur Erklärung von Deut. 32, 25 nicht nur Jer. 9, 20, sondern auch Jer. 11, 13 und Ez. 8, 12 herbeiholt.

Der achte Abschnitt unsers Liedes (Vss. 26—29) bringt das Ende der Rede Gottes, welche mit Vs. 20 ihren Anfang nahm. Auf die Ausmalung des Strafgerichts, das über das abtrünnige Volk ergehen soll, folgt nämlich jetzt der Gedanke, daß Gott dieses Volk sofort ganz vertilgen würde, wenn nicht höhere Rücksichten der Weltregierung ihn abhielten. Zu der härtesten Strafe, die mit dem Weltplan vereinbar ist, muß Gott aber darum greifen, weil Israel so sehr aller Einsicht ermangelt; wäre das Volk weise, so würde es die Nothwendigkeit des Strafgerichtes begreifen und nicht Gott bis zum Aeußersten zu treiben suchen.

Vs. 26. Ich dächte, Hinweg will ich sie blasen,
Will ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgen —

Vs. 27. Wenn ich nicht den Unmuth ob des Feindes scheute,
es möchten ihre Dränger es verkennen,
Sie möchten sprechen, „Unsere Hand war hochgehoben,
und nicht der Ewige hat dieses alles vollbracht."

Vs. 28. Denn ein rathloses Volk sind sie,
Und keine Einsicht ist in ihnen.

Vs. 29. Wären sie weise, würden sie dieses begreifen,
Würden ihr Ende bedenken.

Vs. 26.

Die Strafandrohung erreicht ihren Gipfel in dem Worte, daß Israel völlige Vernichtung verdient habe, so gänzliche Ausrottung,

daß das Andenken an dieses Volk von der Erde geradezu verschwände. Aber was Gott eigentlich thun müßte (Vs. 26), unterläßt er um seines Namens willen (Vs. 27). Das syntaktische Verhältniß zwischen unsern beiden Versen wird durch das hier keinen Vordersatz einleitende לוּלֵי (vgl. Ewald §. 358[b]) sofort klar: „wenn nicht wäre, was doch ist", wie es im Vordersatze Vs. 29 (Ewald §. 358[a]) heißt „wenn sie weise wären" (was sie nicht sind). Offenbar ist אמרתי weder dixi (Hieronymus und sogar noch Baumgarten) noch dixissem (Volck), sondern dicerem oder besser (vgl. Gen. 26, 9) ich dächte, wie Ewald gut übersetzt, und schon Raschi hat an ein Sprechen im Herzen gedacht; die von Schultz mit Recht für matt erklärte Construction von Marck (Ich spreche: ich würde .... wenn ich nicht) bedarf kaum der Erwähnung.

Sehr streitig ist die Deutung des ἅπ. λεγ. אפאיהם, vgl. Schultens' Animadv. phil. et crit. ad varia loca V. T. S. 91 fg., Dathe's Dissert. und Michaelis' Supplementa No. 1995, besonders aber Gesenius' Thesaurus. Ganz abenteuerlich und zum Theil auf Textveränderung*) beruhend sind die Auseinanderreißungen in mehrere Wörter, wie אפוא הם ubinam sunt? (Syrer**), Hieronymus), oder אפי הם (samar. Text und Onqelos; letzterer übrigens übersetzt den Text doppelt: quiescet ira mea super eos et exterminabo eos) oder אַף אי הם ira (mea si super illos venerit) ubinam illi (erunt?), wie nach Raschi's Bericht im Buche Siphre erklärt wird, vgl. außer Breithaupt zu Raschi auch de Rossi's Supplementa ad varias lectiones. Die von Rosenmüller berichtete Zerlegung in אֵי ubi? פֹּה hic und הֵם finde ich bei Aben-Esra nicht erwähnt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier eine Hiphilform mit Suffix haben; über das Jod, woran noch Dathe unnöthiger Weise Anstoß nahm, vgl. z. B. הַכִּינִי 1 Kön. 20, 35; Gesenius' Lehrgebäude S. 433, Ewald §. 252[a]. Die verbreitetste Erklärung ist nun diejenige, welche הפאה als Denominativum von פֵּאָה angulus ansieht; so wahrscheinlich (anders vertheilt Eichhorn, Einleitung II, S. 643, Aufl. 4)

*) Luther's Uebersetzung Wo sind sie? beruht nach de Rossi keineswegs auf handschriftlicher Autorität, und die Gerson'sche Ausgabe von 1494 hat nicht אפא הם.

**) Aquila (et ubi sunt) wird schwerlich in drei Wörter abgetheilt haben אַף אי הם, wie Vater vermuthet, als wäre אַף et.

LXX: *διασπερῶ αὐτούς*, sicher aber Saadia: perdam loca eorum merito und viele Rabbinen, z. B. Qimchi (אפזרם בכל פאה), und schon vor ihm verglich Abulwalid Neh. 9, 22 ותחלקם לפאה und erklärte unser Wort „dispergam eos per orbem terrarum." Die Ableitung von פֵּאָה findet sich auch bei vielen christlichen Auslegern; so hat Calvin „dispergam eos per angulos" und noch Bolck „ad terrae extremitates eos relegabo." Sonderbarer Weise hat man auch (z. B. Clericus) den Rand des Ackers in's Spiel gezogen; ja Schultz läßt unser Wort bedeuten „(selbst) aus den Winkeln aufscheuchen oder hervorsuchen", wie man bereits früher (vgl. Rosenmüller's Scholia) ex omnibus angulis ejicere erklärt hatte. Die denominative Fassung ist aber schon sprachlich so schwierig, daß sie das größte Bedenken erregt; dazu kommt nun die richtige Bemerkung von Aben-Esra gegen die verhältnißmäßig beste Form derselben, wie Qimchi sie vertritt, daß sie in den Zusammenhang nicht paßt. Davon will ich nicht reden, daß wir die Juden heute in alle Winkel der Erde zerstreut sehen und Gott durch keine höhere Rücksicht gehindert war, Verbannung und Zerstreuung über Israel zu verhängen; aber die Worte von A. Schultens „Relegatio ad extremos angulos non opprimit et extinguit eorum memoriam" sind unwiderleglich. Soll das Andenken unter den Menschen erlöschen, d. h. von dem Erdboden verschwinden, so muß natürlich der, dessen Andenken aufhören soll, vor allen Dingen selber von der Erde verschwinden, d. h. vernichtet werden. Der Sinn vernichten läßt sich nun durch die Ableitung von פֵּאָה nicht gewinnen, obgleich Saadia, der nach Rosenmüller's wol richtiger Meinung an ein exscindere per omnes angulos dachte, keineswegs der einzige ist, der darauf lossteuerte; die denominative Erklärung gewährt höchstens die Bedeutung zerstreuen. Aben-Esra war von einem richtigen Gefühle geleitet, als er lediglich aus dem Zusammenhange unser Wort durch אכריתם erklärte; zur sprachlichen Begründung dieses nothwendigen Sinnes zog dann A. Schultens das arabische فاى exscindere herbei, und J. D. Michaelis verglich فأا diffidit (gladio caput ejus). Wir bedürfen indeß der arabischen Aushülfe hier gar nicht, da wir aus dem Hebräischen selber die Grundbedeutung von פָּאָה flavit

sicher genug erkennen, vgl. פעה Jes. 42, 14, arabisch فاع, فاه und syrisch ܦܥܐ wehen, hauchen, blasen, wie Gesenius, Ewald und Fürst mit Recht erklären. Es kommt nun freilich Alles auf die richtige Anwendung dieser Grundbedeutung an; und hätte Ewald, wie Volck falsch angibt, hier flatu dispergere erklärt, so wäre seine Deutung ebenso unrichtig wie die von Gesenius (difflare) und Fürst (verwehen, umherstreuen). Auf diese Weise kämen wir wieder auf zerstreuen hinaus und hätten, wenn auch durch sprachgemäßere Ableitung als die denominative Erklärung, denselben unpassenden Sinn, welchen Aben-Esra mit Recht vermeiden wollte; denn auch Volck erläutert seine Fassung durch „e hominum conspectu subducam (soll daran gedacht sein, daß in den „extremitatibus terrae" keine Menschen wohnen?) quoquoversus disjiciens ut paleam vento disjectam." So lange wir an der Zerstreuung festhalten, hilft das Herbeiziehen des Windes gar nichts, um dem zweiten Hemistiche gerecht zu werden; es wäre doch auch ein sonderbarer Gedanke, daß die Israeliten nur als zusammenhängende Masse sichtbar wären, dagegen in ihrer Vereinzelung wie Staubkörnchen dem Bereiche der Unsichtbarkeit und Vergessenheit anheimfielen. Nur Ewald gibt die richtige Erklärung deflare, wegblasen, vergleicht für das Hiphil Gen. 15, 11 und lehrt, daß das in unserm Worte liegende Bild nach Ex. 15, 10 sehr schön das göttliche Wirken zur Vertilgung bezeichne. Wenn Schultz das Bild „nicht stark genug" findet, so hat er dasselbe wol nicht recht verstanden; wie kann die Mühelosigkeit, mit der Gott dem Volke (vgl. Ex. 32, 10; Num. 17, 10) ein Ende machen könnte, wol nachdrücklicher bezeichnet werden als durch dies einfache Wegblasen? Wie Gott (Gen. 7, 4) alles Lebende von der Oberfläche der Erde wegwischt mit seiner allmächtigen Hand, so kann er's auch mit dem Hauche seines Mundes wegblasen.

Das zweite Hemistich ist ohne Schwierigkeit; es ist klar, daß das Vertilgen (השבית gibt Schultz mißverständlich durch ruhen machen; es ist cessare facere, delere, vgl. Am. 8, 4; KL. 1, 7) des Andenkens an sie ein radicitus exstirpare ihrer selber (Volck) ist. Aehnlich heißt es Ex. 17, 14: אמחה את־זכר עמלק מתחת השמים (vgl. Deut. 25, 19) und Hiob 18, 17 זכרו־אבד מני־ארץ,

worauf folgt ולא־שֵׁם לו על־פני־חוץ. Saadia gibt daher מאנוש passend durch من بين الانام wieder; vgl. auch Hupfeld, Psalmen I, S. 182.

Vs. 27.

Gott würde das Volk Israel gänzlich vertilgen, wenn er nicht den Unmuth über den Feind scheute. Wir haben hier wie Vs. 19 nach כעס den objectiven Genitiv, vgl. Gen. 3, 24; Lev. 26, 36; gemeint ist, wie das Folgende zeigt, Gottes Unmuth über des Feindes Uebermuth, der sich selber Israels Vernichtung zuschreiben würde. Ewald bemerkt treffend, daß Gott den Unmuth, welchen der Feind haben sollte, nie zu fürchten hätte, daß also diese Beziehung hier ausgeschlossen ist; wir können nach dem Sprachgebrauche von כעס auch nicht an den Hohn der Feinde denken, wie z. B. K. W. Justi thut. Es ist sonderbar, daß Rosenmüller sich die Deutung des Saadia (اولا انّى احذر عليهم كيد العدوّ) angeeignet hat; denn wie kann Gott besorgen, daß die Wuth der Feinde den Israeliten noch schade, wenn er selber das Volk schon vernichtet hat? Die Sprachwidrigkeit der Erklärung arrogantia hostium hat schon Vitringa erkannt und versteht unsere Worte richtig von der „aegritudo, quam Deus conciperet ex arrogante jactantia hostium, gloriae divinae adversa.“ *) Die Feinde (אוֹיֵב wie Vs. 42) sind offenbar das Unvolk; das Wort ist Gattungsbegriff,

---

*) Die Bemerkung wird nicht überflüssig sein, daß für die Gewinnung des richtigen Sinnes keineswegs die Beantwortung der Frage, ob wir in כעס אויב den objectiven oder subjectiven Genitiv haben, schon entscheidend ist. Wegen Vs. 19 nehme ich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hier כעס als Unmuth, betrachte also den Feind als dessen Object; Volck findet hier auch den gen. obj., wendet aber den Ausdruck durch aegritudo ab hostium insolentia oriunda in's Subjective hinein. Calvin vergleicht 2 Kön. 23, 26 (הכעסים אשר הכעיסו מנשה) und gewinnt durch irritatio den richtigen Sinn, obgleich „die Kränkung, die vom Feinde ausgeht“ natürlich den gen. subj. ergibt. So haben wir also sowol bei der subjectiven als bei der objectiven Fassung die Möglichkeit der richtigen Erklärung, je nachdem wir כעס als Kränkung oder als deren Folge (Unmuth) nehmen. Daß aber כעס im activen Sinne als Kränkung gebraucht werden kann, wird wol Niemand in Abrede stellen.

wie die folgenden Plurale zeigen, sodaß Ewald gewiß nur mittelbar „den jetzt allmächtigen Heidenkönig“ darin findet, vgl. Ps. 9, 6. 7. Daß die meisten alten Uebersetzer an dem anthropopathischen גור scheuen Anstoß nahmen, ist nicht zu verwundern; aus ihren zum Theil sinnlosen Deutungen wird Niemand einen Verdacht gegen die Unversehrtheit unsers Textes schöpfen wollen. Uebrigens ist unsere Stelle die einzige, wo גור nicht mit מן oder מפני, sondern mit dem Accusativ verbunden ist, denn Richt. 5, 17 gehört nicht hierher.

Vom zweiten Versgliede an haben wir nun die weitere Ausführung der Besorgniß Gottes, wobei פֶּן־ sich an אגור anschließt wie im Lateinischen ne an die Verba des Fürchtens (vgl. Ewald §. 337 b). Dem doppelten פן entspricht aber nicht, wie Volck meint, das folgende וְלֹא; man darf dahinter weder יאמרו aus dem vorletzten Versgliede ergänzen, noch ist seine Fassung als neve oder besser als gleich ולא כי überhaupt möglich. Sehr schön *ist* hier der Fortschritt vom allgemeiner gehaltenen Ausdrucke zur *immer* deutlichern Darlegung des Gedankens; auf das ziemlich unbestimmte כעס אויב folgt schon unverhüllter daß ihre Dränger (es) verkännten, und dann erst wird ganz offen ausgesprochen, daß die Feinde sich selber, nicht dem Ewigen die Vernichtung Israels zuschreiben würden. Das Piel נִכֵּר, das übrigens (Hiob 34, 19 mitgerechnet) nur noch vier Mal vorkommt, steht nur hier ohne ausdrückliche Angabe des Accusativs; es kann aber nicht zweifelhaft sein, welches Object wir aus dem Zusammenhange zu ergänzen haben, nämlich die Vernichtung Israels. Ungenau erklärt Raschi: alieno tribuere; ebenso wollen auch Coccejus, Rosenmüller, Winer hier wie Jer. 19, 4 das alienare auflösen, als wäre unser Zeitwort denominativ von נֵכָר. Der dadurch gewonnene Sinn, den z. B. Coccejus durch „ne judicium Dei in Judaeos alii adjudicent“ ausdrückt, während Volck geradezu „ne aliena sibi vindicent“ übersetzt, ist zwar nicht unrichtig; genau ist aber nur die Uebersetzung fremd finden, d. h. verkennen (so z. B. de Wette, Ewald u. s. w.), denn wer sich in eine Sache nicht finden kann oder will, sich nicht darin zurechtfindet, der beurtheilt sie falsch und verkennt sie also. Die Grundbedeutung von נכר suchte Ewald (Kritische Grammatik S. 200, Anm. 6) in fest, hart sein; besser

vergleichen wir nach Gesenius' Thesaurus und Fürst's Handwörterbuch נקר, דקר, זכר, כרה stechen. Man versieht etwas mit Merkzeichen (Einkerbungen), um es zu merken, daher erkennen; andererseits entwickelt sich aus dem Begriff des Markirten leicht der des Ungewöhnlichen, Fremden, sodaß נִכֵּר in die ganz verschiedenen Bedeutungen erkennen und verkennen auseinandergeht. Die letztere ist unserm Zusammenhange angemessener als die z. B. von Gesenius im Ausschluß an Saadia (ينكر ذلك) gewählte abnegare, die ich an sich für sprachlich möglich halte; ganz unstatthaft aber ist die intransitive oder reflexive Fassung, z. B. ne extranee se gerant (Pagninus), ne alienos se ostendant (Vatablus), daß ihre Feinde fremd thun (Schultz). Das von vielen, auch den ältesten Uebersetzern gewählte superbire ist keine eigentliche Uebersetzung von נכר, sondern drückt nur allgemein einen dem Zusammenhange entsprechenden Sinn aus.

Die vorausgesehene Rede der Feinde, welche den Ewigen von Israels völliger Vernichtung zurückhält, würde lauten יָדֵנוּ רָ֫מָה, was Ewald treffend durch „unsere Hand war mächtig" wiedergibt, während die Meisten רמה, als hätte es den Accent auf der Endsilbe, wie ein Particip behandeln, oder gar, ohne Rücksicht zu nehmen auf das Fehlen des Artikels und auf die schon durch die stichische Gliederung nahe gelegte Nothwendigkeit eines Prädicats ohne Weiteres übersetzen „Unsere hohe (mächtige) Hand und nicht der Ewige hat all dies gethan", wie noch de Wette und Schultz thun. So heißt es Jes. 26, 11 „Ewiger, deine Hand war hoch" (רָמָה war hochgehoben, erwies sich mächtig, hing nicht schlaff und kraftlos herab, vgl. Hiob 4, 3); und Hiob 38, 15 wird der zur gewaltsamen That erhobene Arm des Frevlers als זְרוֹעַ רָמָה bezeichnet. Wegen des nachdrücklichen Gegensatzes steht das Subject voran: unsere Hand hat sich mächtig erwiesen u. s. w. Dem רוּם entspricht nun פעל כל־זאת, ein viel stärkerer Ausdruck als עשׂה זאת sein würde; פעל, ein rein dichterisches Wort, bedeutet „in's Werk setzen, zu Wege bringen", und durch כל wird זאת, d. h. die Vernichtung Israels (V. 26), als etwas Großes und Gewaltiges dargestellt, welches die Feinde ganz allein vollbracht haben.*) Der Ewige

---

*) Eine gewisse Schwierigkeit liegt darin, daß die bedingungsweise ge-

sieht also voraus, daß mit der Vernichtung Israels alle wahre Gotteserkenntniß von der Erde verschwinden würde; aber den einmal gelegten Grund der wahren Religion kann Gott nicht wieder ganz untergehen lassen. Daß das Reich Gottes auf Erden unzerstörbar ist (Jes. 28, 16) und aus aller Noth nur um so herrlicher hervorgehen muß, davon sind die Gottesmänner des Alten Bundes auf das Festeste überzeugt und geben dieser frohen Zuversicht auf verschiedenartige Weise Ausdruck. So haben wir an unserer Stelle, wo Gott gleichsam für seinen Namen (vgl. Ex. 32, 12. 25; Num. 14, 13–16; Deut. 9, 28; Jes. 48, 11; Ez. 20, 9; 36, 21 fg.) sorgen muß, nur eine andere Form des messianischen Gedankens von dem Reste (Jes. 6), der trotz aller Strafgerichte übrig bleiben soll. Wenngleich nun Gott das erwählte Volk, den einzigen Träger seiner Offenbarung in der Welt, trotz der Unwürdigkeit desselben nicht völlig ausrotten will, so bleiben doch die Vss. 20—25 gedrohten Strafgerichte in Geltung und sind keineswegs durch Vss. 26. 27 zurückgenommen. Schrecklich genug ist אחריהם (Vss. 20. *29)*, vgl. Vs. 36; das Volk muß zum Aeußersten getrieben werden, wenn es auch nicht in allen seinen Gliedern untergehen kann. Luther (1525) trifft den Sinn des Dichters nicht ganz richtig, wenn er hier Gott sprechen läßt: „Darum, daß ich euch zum Volke angenommen habe, bin ich gezwungen, für meinen Namen zu sorgen an euch Unwürdigsten. Aber das werde ich nicht ewiglich thun, denn es wird zuletzt euer verdientes Ende kommen.“ Aehnlich sieht z. B. Venema, der die vorigen Verse vom babylonischen Exil erklärt, in Vss. 26. 27 nur ein zeitweiliges Hinausschieben des „ultimum judicium“; aber Jerusalems Zerstörung durch die

---

setzte Vernichtung Israels einmal als ein plötzliches, wunderbares Wirken (vgl. Wegblasen) Gottes erscheint und doch anderseits sich die Feinde diese That als ihr ausschließliches Werk zuschreiben würden. Die Berufung auf den frechen Uebermuth der heidnischen Feinde genügt hier nicht; vielmehr müssen wir bedenken, daß die Feinde, ohne sich als Werkzeuge in Gottes Hand zu fühlen, bereits einen Anfang mit der Aufreibung Israels gemacht hatten, und daß sie daher geneigt sein mußten, auch in einem weitern außerordentlichen Eingreifen Gottes, das sich der Dichter trotz des kühnen Ausdrucks (V. 26) doch gewiß irgendwie natürlich vermittelt dachte, nur ihr eigenes Werk zu sehen.

Römer hat nichts mit Vs. 26 zu thun, und es liegt auf der Hand, daß der Dichter die Ausführung des Vs. 26 Gesagten für alle Zeiten als schlechterdings unmöglich betrachtet.

Vs. 28.

Nun beginnt eine Reihe von Versen, bei denen es wegen der Unbestimmtheit und zum Theil unleugbaren Nachlässigkeit des Ausdrucks sehr streitig ist, ob sich dieselben auf Israel oder auf die heidnischen Feinde beziehen; da die Beantwortung dieser Frage als Ergebniß der Erklärung selber sich nur durch die genauere Auslegung des Einzelnen erledigt, dürfen wir sie hier nicht vorweg nehmen. Nur zu Vs. 28 müssen wir sofort Vs. 29, der offenbar dasselbe Subject wie Vs. 28 hat, herzuziehen, um zu erkennen, welches Volk gemeint ist unter dem rathlosen Volke ohne Einsicht und Weisheit, das sein Ende nicht bedenkt. Läsen wir Vs. 28 nur für sich (Denn ein rathloses Volk sind sie, und keine Einsicht ist in ihnen), so könnten wir leicht an das גוי נבל (Vs. 21) denken, an die heidnischen צָרִים (V. 27) und hier eine Begründung des Verkennens finden; allein der Zusammenhang mit Vs. 29 (Wären sie weise, würden sie dieses begreifen, würden ihr Ende bedenken) nöthigt uns schon, auch Vs. 28 auf Israel zu beziehen, auf welches das אחריתם (vgl. Vs. 29 mit Vs. 20) so deutlich als möglich hinweist. Betrachten wir zunächst die Worte כי־גוי אבד עצות המה, so leuchtet ein, daß גוי nichts für die Beziehung auf das heidnische Volk beweisen kann; nicht nur im Prädicatsverhältnisse, überhaupt in der allgemeinen Fassung, wo wir den sogenannten unbestimmten Artikel anwenden, steht גוי häufig vom Volke Israel (z. B. Gen. 12, 2; Ex. 19, 6), sondern es findet sich auch so als Subject (Jos. 10, 13); und wie Jesaja (1, 4) braucht auch noch Zephanja (2, 9) גוי neben עם unbedenklich von Israel. Zu אבד עצות vgl. hinsichtlich der Punktation des st. cstr. אֲבַד Ewald §. 213, c, b) und für den Sinn Hupfeld zu Ps. 2, 12; אָבַד irregehen (vgl. Deut. 26, 5 אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי) steht in dieser Psalmstelle mit dem Accusativ דֶּרֶךְ erbunden. Wie nun Jemand, der des Weges irre geht, von demselben abgeirrt ist, denselben verloren hat, ebenso hat Jemand, der des Raths irre geht, diesen verloren und entbehrt seiner, d. h. ist rathlos. Für das Genitivverhältniß vgl. Ewald §. 288 c, nicht

§. 288[b] (Schultz). Den richtigen Sinn hat schon Hieronymus durch absque consilio ausgedrückt; man gewinnt ihn indeß häufig auf grammatisch unhaltbare Weise, z. B. Gesenius (Thesaurus) vergleicht Ez. 7, 26 und Jer. 4, 9, um dann unsere Stelle zu erklären „gens, cujus consilium periit i. e. consilii expers, stolida.“ Leichter wäre die Erklärung von L. de Dieu (Critica sacra, Amsterdam 1693, S. 47) gens stulta consiliis, wenn אֲבַד nur wie አብደ፡ stultus fuit bedeutete und der Begriff der Thorheit nicht vielmehr aus עצות gewonnen würde. Auch die Erklärung perdita consiliis (Vatablus, Calvin, Vitringa u. s. w.) ist unzulässig, und Onqelos hat sogar מאבדי עיצה, Baumgarten „Volk von verlornen Anschlägen“. Zu dem dichterischen Plural עצות vgl. Dietrich zur hebräischen Grammatik S. 24; Ewald scheint denselben durch die Uebersetzung „ein viel rathlos Volk“ wiederzugeben. Die Vergleichung mit dem zweiten Hemistich (ואין בהם תבונה) spricht wol dafür, daß hier nicht von Rathschlägen, die man gibt oder erhält, sondern von Rathschlüssen, die man selber faßt, die Rede ist, vgl. Hiob 12, 13: das Volk weiß sich in keiner Weise mehr zu rathen, ist alles klugen Sinnes beraubt, sodaß es sich nicht auf die wahre Weisheit, die Furcht des Ewigen, besinnt und dadurch die weiteren Strafgerichte abwendet.

Wir kommen jetzt zu der schwierigen Frage, wie כִּי zu Anfang von Vs. 28 zu nehmen sei; Hieronymus läßt es wieder (wie Vss. 22. 32. 36. 40) ganz fort, und ähnlich helfen sich Venema, Ewald u. s. w. durch profecto, ja. Der enge Zusammenhang zwischen Vs. 28 und dem Vorigen wäre aber auch dann unverkennbar, wenn wirklich Vs. 27 die Rede Gottes ein Ende nähme, wie gewöhnlich vorausgesetzt wird. Daß in Vs. 30, wo von Gott in der dritten Person die Rede ist, der Dichter spricht, ist sicher; aber durch nichts läßt sich beweisen, daß Vss. 28. 29 nicht mehr zur Rede Gottes gehören. Mir scheint, daß die Fassung von לוּ (Aquila hat schon ὄφελον) als Wunschpartikel oder die allerdings in Vs. 29 liegende persönliche Theilnahme am Schicksale des Volkes bei Manchen die Ansicht erzeugt hat, Vs. 29 (und also auch Vs. 28) müsse der Dichter der Sprechende sein. Allein die Rede Gottes erhält, wie wir sehen werden, durch unsere beiden Verse einen recht passenden Abschluß, der auf ihren Anfang (vgl. אחריתם

Vs. 29 und Vs. 20) zurückblickt. Ich lasse also mit Clericus erst Vs. 29 Gottes Rede enden und gebe nur zu, daß Vss. 28. 29 durch ihre allgemeine Haltung den unmerklichen Uebergang von der Rede Gottes zu der des Dichters schön vermitteln. Ueberhaupt ist ein solcher Uebergang im Bewußtsein des hebräischen Dichters oder Propheten keineswegs ein so schroffer, als er uns leicht erscheint, sodaß der Wechsel der Rede für sich allein das Beginnen eines völlig neuen Abschnitts noch nicht sicher beweist. Um nun den engen Zusammenhang zwischen Vs. 28 und dem Vorigen zu erkennen, dürfen wir nicht mit manchen jüdischen*) Auslegern (z. B. Aben-Esra) und mehreren christlichen Erklärern (z. B. Batablus, Tirinus, Bonfrerius, Castalio, Coccejus, Baumgarten, Volck) unter dem rathlosen Volke die Heiden verstehen; denn der auf diese Weise hergestellte Zusammenhang ist lediglich auf Kosten des guten Sinnes gewonnen und kann nur einer wenig gründlichen Betrachtung unserer Stelle als der natürliche erscheinen. Nehmen

*) Vitringa bemerkt zu der Erklärung des thörichten Volkes von den Heiden: „Id vulgo Judaei statuunt, ut a gente sua amoveant attributa illa, ut videtur, odiosa, quae adversa hypothesis ei impingit", und Baumgarten meint: „Wenn Partei gegen Partei gestellt wird, so erhält die anti-ethnische Auslegung ein Uebergewicht durch den Hinzutritt einzelner Christen". Allein bei unsern beiden Versen, deren Inhalt nicht schärfer als Vss. 5. 6 ist, kommt die Parteistellung gar nicht in Betracht; wäre es nicht überhaupt unwürdig, eine wissenschaftliche Frage nach äußern Rücksichten abzuwägen, so fiele die Entscheidung schon hiernach zu Gunsten der Beziehung auf Israel aus. Nicht nur die tüchtigsten und unbefangensten christlichen Ausleger (z. B. Calvin, J. H. Michaelis, Ewald), sondern auch jüdische Erklärer haben so gedeutet, wie z. B. von R. Juda aus der Stelle erhellt, welche Bodenheimer aus dem Jalkut mitgetheilt hat (vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 295 fg.); und für Vs. 29 findet sich diese Deutung in einer ebenfalls von Bodenheimer beigebrachten Stelle des alten Buches Siphre (vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 434 fg.) oder Siphri (vgl. Zunz a. a. O. S. 47 fg.). Ferner wissen wir, daß das Targum Jeruschalmi und des Pseudojonathan Vs. 29 (also auch Vs. 28) auf Israel bezogen hat, und dasselbe läßt sich von Onqelos und noch manchen andern Uebersetzern annehmen, da eine bloße Uebersetzung natürlich nach beiden Seiten hin verstanden werden kann. Schultz hätte daher nicht so schlechtweg sagen sollen, daß „die jüdischen Ausleger" unsere Stelle von den Heiden erklären.

wir zunächst Vs. 28 für sich, so wäre es schon unnatürlich, wenn hier noch ausführlich von der Thorheit der Heiden die Rede sein sollte; daß das Unvolk thöricht ist, versteht sich ja von selber. Vollends unmöglich ist's aber, daß Vs. 29 den Heiden „Einsicht und Verstand angewünscht wird"; so erklärt nämlich Baumgarten, und zwar von seiner Voraussetzung aus mit Recht, und es wäre nur folgerichtig, wenn er ebenfalls אחריתם auf die Heiden bezöge. Aber auch hier zeigt sich der Irrthum; denn Baumgarten kann nicht umhin, ihr Ende von dem Israels zu verstehen, und auch Volck übersetzt „animum attenderent exitui eorum", während es in seiner Erklärung heißt: „Gentes stulta insolentia pessime rebus suis consulunt." Weil von Anfang an der Segen Abraham's allen Heiden verheißen ist, so findet Baumgarten die Theilnahme am Wohle der Heiden, die in Vs. 29 liegen soll, sehr natürlich; dabei wird jedoch nicht bedacht, daß wir unsere Stelle allein nach dem Zusammenhange unsers Liedes auszulegen haben. Darnach aber würde es sich hier nicht um alle nichtisraelitischen Völker, um die Heiden überhaupt handeln, sondern (wie Vs. 27) allein um das Unvolk, welches in der Gegenwart Israel bedrängt; ferner lesen wir im Liede von diesem Unvolke nur in Beziehung auf Israel, und nirgends zeigt sich ein selbständiges Interesse für dasselbe. Das feindliche Volk dient Gott nur als Zuchtruthe gegen sein Volk, die er nach Ausrichtung des Strafgerichts selber vernichtet wegen des bewiesenen Uebermuths; wie paßt das zu der vorausgesetzten liebevollen Theilnahme? Vitringa hat ganz Recht, wenn er von des Coccejus Erklärung sagt, daß sie zum Zwecke des Liedes nicht stimme: „qui scopus est convincere Judaeos suorum vitiorum et criminum atque animi ingrati, non Romanos, Babylonios vel quas alias gentes." Um nun Vs. 28 als Begründung des Vorhergehenden zu erkennen, bedarf es durchaus keiner Gedankensprünge; nicht an Vs. 27 indessen, welcher ja gar keinen vollständigen Satz bildet, wie sein erstes Wort (לוּלֵי) zeigt, sondern an den vollen, durch אָמַרְתִּי (Vs. 26) eingeleiteten Gedanken schließt sich das כִּי von Vs. 28 an. So sagt Calvin ebenso klar als richtig: „Redditur causa, cur parum abfuerit, quin Deus populi memoriam penitus extingueret; nempe quia incurabilis erat eorum amentia." Auch Dathe (Dissert. S. 242) hat unabhängig von

Calvin erkannt, daß Vs. 28 „huius comminationis conditionatae quasi vindicias agere; dignum nempe esse hunc populum adeo insipientem, qui prorsus deleatur, nisi propter rationem vers. 27 allatam a tali poena exitiali abstinere divinae sapientiae convenientius videretur." Es ist daher irrig, wenn Volck denjenigen, die כִּי nicht auf יְנַכְּרוּ beziehen, zuschieben will, sie könnten die Begründung nur so im Allgemeinen auf den ganzen Abschnitt Vss. 15—26 gehen lassen; das einfache Verständniß ist ihm aber wahrscheinlich nur durch den weitverbreiteten Irrthum verdunkelt worden, als müßten Vss. 30 fg. durchaus auf dieselbe Weise bezogen werden wie Vss. 28. 29. Wie wenig dies der Fall ist, werden wir bei der Erklärung des folgenden Abschnitts (Vss. 30—33) sehen. In Vss. 30. 31 ist sowol von den Israeliten als von ihren Feinden die Rede, sodaß nur für Vss. 28. 29 einerseits und Vss. 32. 33 andererseits von einer Entscheidung für die eine oder andere Beziehung die Rede sein kann. Wie es nun nicht an Solchen fehlt, die Vss. 28. 29 auf die Feinde und zugleich Vss. 32. 33 auf Israel beziehen (z. B. Christoph Starke), so verstehen umgekehrt Ewald u. A. Vss. 28. 29 von den Israeliten und Vss. 32. 33 von ihren Feinden; und diese letztere Erklärung halte ich für die richtige.

Vs. 29.

Die Drohung, daß Israel völlige, augenblickliche Vernichtung verdient habe, war so ungeheuer, daß sie durch einen kurzen Hinweis auf des abtrünnigen Volkes Unverstand gerechtfertigt werden mußte; schon darum kann in Vs. 28 keine müßige Wiederholung eines bereits früher (vgl. Vs. 6) ausgesprochenen Gedankens erblickt werden. Zugleich aber liegt in dieser Erwähnung der Thorheit angedeutet, daß Gott zu der härtesten Strafe, die mit seinem Weltplane vereinbar ist, wird greifen müssen. Ich habe ja schon früher ausgeführt (s. z. Vs. 22 Mitte), daß das Vss. 20—25 geschilderte Strafgericht nur theilweise als schon in die Gegenwart eingetreten gedacht werden darf. Die Aussicht in eine noch bevorstehende drohende Zukunft soll keineswegs durch die Rücksicht Gottes auf seine Ehre und das Fortbestehen seines Reiches auf Erden zurückgenommen werden. Wenngleich Gott von völliger Vernichtung absieht, so sind

seine Strafmittel jetzt doch noch nicht erschöpft. Daher folgt nun als schöner Abschluß der Rede Gottes Vs. 29 eine Aeußerung nicht nur des tiefsten Mitgefühls mit dem Volke, das Gottes Strafgericht durch seine thörichte Verblendung noch weiter herausforbert, sondern zugleich auch der Drohung mit diesem weitern Strafgerichte. Doch gehen wir jetzt näher auf den Wortlaut von Vs. 29 ein.

Das erste Hemistich (לוּ חכמו ישׂכּילו זאת) gibt die LXX: *Οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι ταῦτα* (Cod. Al. zieht *ταῦτα* zum Folgenden), liest also*) לא oder nimmt vielmehr לוּ gleich לא; besser, aber ebenfalls ungenau hat Hieronymus: „Utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent.“ Wäre לוּ hier Wunschpartikel, so ständen die Verba durchaus in demselben Verhältniß, und ein Grund zum Wechsel des impf. mit dem perf. ließe sich nicht absehen; leitet aber לוּ den Vordersatz ein, so begreift sich (vgl. Ewald §. 358 [a]) חכמו gegenüber dem ישׂכּילו des Nachsatzes leicht. Zu השׂכּיל vgl. Ewald §. 122 [c]; hier mit einem Object verbunden (Ps. 64, 10) bezeichnet es das Durchschauen, das erkennende Betrachten, das Verstehen, wie LXX, Hieronymus, Ewald u. s. w. es richtig fassen, während die Uebersetzung von de Wette (darauf merken) u. A. besser zum folgenden יבינו sq. לְ paßt. Bei dem Satze „Wären sie weise, so würden sie dieses begreifen“ liegt nun die Hauptschwierigkeit in זאת, worüber sich die wenigsten Ausleger näher aussprechen. Mit der alex. Uebersetzung (*ταῦτα καταδεξάσθωσαν εἰς τὸν ἐπιόντα χρόνον*) dürfen wir nicht eine Aufforderung hier finden, dieses für die Folgezeit zu beherzigen, da זאת am Ende des ersten Hemistichs gewiß an der richtigen Stelle steht. Nach Ewald würden die Israeliten, wenn sie weise wären, „dieses, wie es eigentlich nach Vs. 27 mit ihnen, mit den Heiden und mit beider Verhältnisse zu Gott stehe, richtig erkennen, würden also vor Allem merken auf ihr Ende.“ Ewald nimmt nach diesen Worten זאת in weiterm Sinne als אחרית; er scheint also nicht זאת auf Vs. 30 zu beziehen, auf den Satz, daß

---

*) Der samaritanische Text hat geradezu לוא, nicht לא, wie Geddes angibt; nur 3 samaritanische codd. lassen ו weg, und 3 oder 4 hebräische codd. lesen ebenfalls לא. Natürlich sind diese Abweichungen vom hebräischen Texte ohne allen Werth.

Gott Israel in die Gewalt der Feinde gegeben hat. Aber es wird mir nicht klar, wie Ewald אחרית faßt, da er bald von dem letzten Ende als einem noch bevorstehenden redet, bald „dieses Aeußerste, diese schimpfliche Demüthigung unter den Feind“ als bereits eingetreten darstellt. Ebenso vermischt Schultz אחרית, das ja doch unter allen Umständen auf die Zukunft gehen muß, mit der Vs. 30 berichteten Verfolgung und meint, das Ende sei hier nicht eine schlechthin zukünftige Thatsache. Gesetzt nun, אחרית könnte das bereits über Israel hereingebrochene Unheil bezeichnen, dasselbe, wovon Vs. 30 handelt, so läge es doch gewiß am Nächsten, mit Raschi זאת auf Vs. 30 zu beziehen; da aber jene Voraussetzung unrichtig ist, müssen wir für זאת nicht im Nachfolgenden, sondern im Vorhergehenden die Grundlage suchen, und wir werden eine Gewähr der Richtigkeit unserer Erklärung von זאת darin zu erblicken haben, wenn sie einen guten Parallelismus mit אחרית ergibt. Auf den zunächst vorhergehenden Vs. 28 läßt sich nun זאת offenbar nicht beziehen; der Gedanke „wenn sie weise wären, würden sie erkennen, daß sie unweise sind“ wäre gar zu matt. Gehen wir nun, wie ja auch Ewald thut, auf Vs. 27 zurück, so ist klar, daß זאת nicht dasselbe meinen kann wie dort כל־זאת; nur das haben diese Ausdrücke gemein, daß sie beide auf Israels Bestrafung sich beziehen, da כל־זאת das nicht gedrohte, זאת aber das wirklich gedrohte Unheil im Auge hat. Wir werden nämlich am Einfachsten aus dem Satz (Vss. 26. 27) „Israel hat eigentlich den völligen Untergang verdient“ den Gedanken, der ja auch in Vss. 20—25 liegt, herausnehmen, daß die Untreue des Volkes von Seiten Gottes die schwersten Züchtigungen, die nur möglich sind, nothwendig gemacht habe. Auf die Nothwendigkeit des göttlichen Strafgerichts bezieht sich unser זאת, und zwar auf das unausbleibliche Kommen noch weiterer Züchtigung. Wäre Israel weise, so würde es in dem jetzt schon so heftig entbrannten Feuer der Trübsal den Zorn Gottes über seine Untreue erkennen; es würde dann auch die ihm noch bevorstehende äußerste Noth (אחריתם) bedenken und durch reuige Umkehr abzuwenden suchen.

Indem ich jetzt auf das zweite Hemistich zur Begründung meiner Fassung von אחרית näher eingehe, will ich noch einen kurzen Blick auf einige abweichende Auffassungen unserer Stelle werfen.

Daß die Erklärung, welche Vss. 28. 29 von den Heiden deutet, schon an der nothwendigen Beziehung von אחריתם auf Israel scheitert, wurde bereits oben berührt; bezeichnend sind die Worte von Baumgarten: „Das Ende, auf welches die Heiden achten sollen, könnte an und für sich ihr eigener Ausgang sein*); da aber im Folgenden von dem endlichen Geschicke Israels die Rede ist, so werden wir dieses hier zu verstehen haben.“ Auch Coccejus meint, wenn die Feinde (Römer) weise wären, so würden sie auf das Ende der Israeliten (Jerusalems Zerstörung durch Titus) merken und nicht lästern (Jupiter Capitolinus). Einen irgendwie haltbaren Sinn hat diese Erklärung von אחרית als einer Bestrafung Israels zur Warnung für die heidnischen Feinde nur dann, wenn man mit ältern christlichen Auslegern, unter dem Ende die (Vs. 26 nicht angedrohte) völlige Vernichtung des jüdischen Staates und Tempels versteht und die Vs. 27 geäußerte Besorgniß durch das Entstehen der christlichen Kirche gehoben sein läßt (Venema); bezeichnet nämlich אחרית etwas Geringeres als was Vs. 26 ausgesprochen wird, wie überflüssig, um nicht zu sagen thöricht, ist dann der Gedanke, daß auf Heiden, an deren frechem Uebermuthe das Größere spurlos vorübergehen müßte, das Geringere keinen Eindruck machen würde. Wie aber die Gleichsetzung des Endes mit völliger Vernichtung in אחרית zu viel hineinlegt, so wird dieser Begriff umgekehrt durch diejenigen ungebührlich abgeschwächt, welche das Ende schon in die Gegenwart des Liedes hineinfallen lassen. Die Nothwendigkeit, אחרית V. 29 gerade so wie Vs. 20 zu erklären, ist in dem engen Zusammenhange von Vss. 20—29 begründet, und dieser verhindert mich, mit Ewald u. A. für Vss. 28. 29 dieselben Zeitverhältnisse anzunehmen, wie für Vs. 30. Gerade so wie sich die Frage in Vs. 6 an die jetzt lebenden (der vorausgesetzten Gegenwart des Liedes gleichzeitigen) Israeliten wendet, hat es die Frage des Dichters in Vs. 30 mit der Gegenwart zu thun; in der Form der Anrede würde sie etwa lauten: „Was anders als eure

*) So versteht's Vater und meint, bei der Annahme, daß die Feinde Subject des Satzes seien, „würde es doch wohl zu hart sein, hier בָּ־ von den Israeliten zu verstehen.“ Man mag sich eben drehen und wenden, wie man will, eine haltbare Erklärung von Vss. 28. 29 bleibt unmöglich, so lange man die Stelle auf die Heiden bezieht.

Untreue und der dadurch hervorgerufene Zorn Gottes hat euch denn jetzt schon so völlig in die Gewalt der Feinde gegeben?“ Aber erst mit Vs. 30 stellt sich die Rede wieder auf den Boden der Gegenwart; Vss. 20—29 stehen als Rede Gottes, wenngleich sie die Gegenwart und nächste Zukunft im Auge haben, doch der Form nach auf dem Boden der Vergangenheit. Freilich liegt darin kein Grund gegen die Beziehung von אחרית (Vs. 29) auf die Gegenwart; ist das seinem Begriffe nach auf die Zukunft gerichtete אחרית in einer Rede, welche in der Vergangenheit liegt, als zukünftig bezeichnet worden, so kann es nun ja erst recht der wirklichen Gegenwart angehören. Aber das folgt als nothwendig aus der Zusammengehörigkeit von Vss. 20—29, daß dasselbe Wort auch auf dieselbe Weise erklärt werde. Muß nun hinsichtlich des ersten אחריתם (V. 20) doch wol zugestanden werden, daß das über die Gegenwart des Liedes hinaus liegende Ende, das schließliche traurige Schicksal Israels damit gemeint sei, so gilt dasselbe von Vs. 29. Da beim Volke Gottes von gänzlicher Vernichtung keine Rede sein kann, so bezeichnet das Ende den äußersten Grad von Heimsuchung, der ohne Vernichtung möglich ist (vgl. Hiob 2, 6); bis zu diesem Aeußersten ist es offenbar in der Gegenwart noch nicht gekommen. Der Dichter schaut jedoch, daß es zu diesem Aeußersten werde kommen müssen, vgl. Vs. 36, nach welcher Stelle Gott erst dann erbarmend eingreift, wenn das Maaß der möglichen Strafe voll ist. Calvin sagt daher von לו nicht ohne Grund „commiserationem notat potius quam votum.“ Ich kann nicht leugnen, daß die Art, wie namentlich Ewald an dem Schlusse von Vs. 27 einen großen Wendepunkt findet*) etwas Bestechendes hat, indem er aus Vss. 28. 29 „die Sorge und Trauer des Dichters“ heraushört, der sein Volk gerne zur wahren Weisheit zurückführen möchte. Allein der Zusammenhang von Vss. 28. 29 mit dem Vorhergehenden scheint mir so enge zu sein, daß ich erst am Schlusse von Vs. 29 einen größern Abschnitt annehmen kann. Ewald muß selber, obgleich er כי (Vs. 28) mit „ja“ übersetzt, hinsichtlich des זאת (Vs. 29) zu

---

*) Es ist doch wol nicht anzunehmen, daß Ewald schon von Vs. 22 an die Worte Gottes als in der Gegenwart gesprochen denke, als ob sich die Kraft des ויאמר (Vs. 20) nur bis zum Schluß von Vs. 21 erstreckte?

Vs. 27 zurückgreifen. Dazu werden wir sehen, daß die Wendung zum Bessern nicht sowol von der Erkenntniß des Volkes ausgeht, als vielmehr vom Erbarmen Gottes, der sich im Zorn über des Feindes Uebermuth der bis zum äußersten Rande des Verderbens gebrachten Israeliten gnädig wieder annimmt.

An die Rede Gottes, worin dem Volke, das in seiner Untreue und Thorheit beharrt, die heftigsten Strafen angekündigt werden, schließt sich jetzt im neunten Abschnitte unsers Liedes (Vss. 30—33) die Nachweisung des Dichters, daß die schon in der Gegenwart vorhandene Noth Israels nur als Strafgericht des Ewigen begreiflich sei. So dient auch unser Abschnitt dazu, das verblendete Volk zur wahren Erkenntniß zurückzuführen; wäre Israel weise, so müßte es einsehen, daß die bestehende Obmacht der Feinde eine Folge des Zornes Gottes über sein abtrünniges Volk ist. Dies beweist der Dichter auf doppelte Weise, indem er einmal die Ohnmacht der Heidengötter andeutet gegenüber dem Ewigen, dessen Unüberwindlichkeit sogar die Feinde selber anerkennen müssen, und zum Andern den Gedanken abwehrt, als könne der Allmächtige für die heidnischen Unterdrücker Partei genommen haben. Diese sind so durch und durch lasterhaft, daß sie unmöglich ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein können; ihre Erfolge erklären sich nur daraus, daß Gott sie als eine Geißel für Israel gebrauchen muß. Mit der Schilderung der Schlechtigkeit und Grausamkeit der Feinde bahnt sich dann der Dichter den Uebergang zum folgenden Abschnitte, worin Gott seinen Beschluß, die übermüthigen Heiden zu bestrafen, ankündigt.

Vs. 30. Wie könnte Einer Tausend verfolgen
und Zwei in die Flucht treiben Zehntausend,
Außer weil ihr Fels sie verkauft
und der Ewige sie dahingegeben hat?

Vs. 31. Denn nicht wie unser Fels ist der ihre;
Deß seien unsere Feinde Richter!

Vs. 32. Denn vom Weinstock Sodoms stammt ihr Weinstock
und von den Fluren Gomorrhas;
Ihre Beeren sind Giftbeeren,
bittere Trauben tragen sie.

Vs. 33. Drachengift ist ihr Wein,
Und tödtliche Otterngalle.

Vs. 30.

Schultz bemerkt (S. 669), unser Vers müsse sich ohne alle Frage auf Israel beziehen; aber damit ist noch nichts Deutliches gesagt, da hier sowol von den Israeliten als von den Feinden die Rede ist, man also nur fragen kann, ob die Israeliten als Sieger oder als Besiegte genannt werden. Daß das Letztere der Fall ist, kann man schon aus unserm Verse mit voller Sicherheit erkennen. Der Parallelismus von צורם mit יהוה zeigt unwidersprechlich, daß unter dem Felsen der Ewige verstanden ist; ginge aber אחד auf Israel, das an seine unter des Ewigen Schutz erfochtenen Siege erinnert werden sollte, so wäre צורם der Gott (die Götter, s. z. Vs. 31) der Heiden, der die Seinigen verkauft hätte, und das vierte Versglied würde in unerklärbarer Weise nachhinken. Es ist auffallend, daß noch Philippson folgende Deutung gibt: „Soll nun Israel nicht vernichtet werden (Vss. 26. 27), so gibt sich Moses einen Augenblick dem Gedanken hin, wie leicht sich Israel die Bestrafung ersparen könnte, da es blos auf die jetzigen übernatürlichen (Vs. 30) Erfolge zu sehen brauchte, um zu erkennen, daß der Sieg Israels über die Völker auch nur eine Strafe Gottes an den letztern sei. Diese großen Siege sind nur dadurch möglich, daß die Völker durch ihren Gott (צורם) unbeschützt und vom Ewigen preisgegeben sind.“ Man sieht leicht, wie dieser Erklärer das ihm hinderliche מכרם abschwächen möchte, als hieße es etwa „im Stich lassen, nicht helfen“; es ist ja für den Israeliten, der die Nichtigkeit der Heidengötter kennt, ein geradezu anstößiger Gedanke, daß diese Götter als Besitzer der Heiden und wirkliche Herren Macht haben sollten, ihre Völker zu verkaufen oder zu behalten. Wie sonderbar ferner ist die Vorstellung, daß die Heidengötter ihre Ge-

treuen aufgeben, also im besten Einverständnisse mit dem Ewigen erscheinen! Wir können aber die Ansicht, wonach die Israeliten die Sieger sein sollen, als völlig veraltet betrachten; die richtige Erklärung (so Aben-Esra u. s. w.), daß sie die Besiegten sind, ist so zwingend, daß selbst Vater צוּרָם vom Ewigen versteht, obgleich er das Unglaubliche leistet, im vorigen Verse אחריתם auf die Heiden zu beziehen. Der mit Recht herrschenden Auslegung hat sich nun auch Schultz zu entziehen nicht vermocht, bringt aber neue Verwirrung in die Sache, weil er meint צורם Vs. 30 geradeso erklären zu müssen wie Vs. 31, wo offenbar die Götzen zu verstehen sind. Freilich ist's eine Nachlässigkeit, daß unser Dichter denselben Ausdruck Vs. 30 und Vs. 31 in verschiedener Bedeutung gebraucht; aber wie wenig diese Thatsache zu leugnen ist, zeigt das vergebliche Bemühen von Schultz, der beide Verse falsch erklärt und noch dazu seinen Zweck nicht erreicht. Zwar soll צורם beide Mal die Götzen bedeuten; aber Vs. 30 bezieht er das Suffix auf das *ganze* Volk Israel, dagegen Vs. 31 auf einen Theil des Volkes, *nämlich* die Abtrünnigen in Israel.*) Für das Erstere beruft sich Schultz auf Vs. 37, wo allerdings die Götzen der abtrünnigen Israeliten als צוּר bezeichnet sind auf ironische Weise; bei Vs. 30 spricht er aber weder von Ironie, die hier allerdings schlecht passen würde, noch davon, daß blos die Abtrünnigen verkauft sein sollen, denn das Heidenvolk, welches über ganz Israel hereinbrach, wird sicherlich nicht nach dem Glaubensbekenntnisse der Einzelnen gefragt haben. Ist nun die Schultz'sche Erklärung von Vs. 30 dermaßen hinfällig, daß es einer weitern Aufzählung von Gegengründen nicht bedarf, so muß nicht minder seine Scheidung der Israeliten in einen

---

*) Aehnlich ergeht's Schultz Vs. 31 mit den Suffixen in כצורנו und אויבינו, indem er das erstere von dem gläubigen Kerne des Volkes versteht, das andere von dem ganzen Volke; dabei ist die so gewonnene „für das Reich Gottes erhebende Wahrheit" nichts als die Vorwegnahme des Gedankens, welchen der Dichter erst Vs. 37 bringt, daß nämlich die Obmacht der Feinde die Eitelkeit der Götzen zeigt, auf welche das abtrünnige Volk Israel sein Vertrauen setzte. Natürlich weiß der Dichter nichts von gerechten Israeliten, die von ihren abgöttischen Landsleuten verfolgt wurden und die nun in dem allgemeinen Landesunglück ihren frühern Verfolgern gegenüber eine Erhebung und Rechtfertigung finden.

gläubigen Kern und die große Masse der dem Strafgerichte verfallenen Abtrünnigen für rein willkürlich erklärt werden, obgleich sie sich als „erbaulich und tröstlich“ ausgeben möchte; weder in Vs. 36 noch an irgend einer andern Stelle unsers Liedes tritt auch nur eine Spur von einer solchen Scheidung hervor.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung des Einzelnen über, so erklärt sich die Unsicherheit mancher Uebersetzer in der Auffassung der tempora wol daraus, daß sie die Obmacht der Heiden über Israel nicht als eine bereits gegenwärtige erkannten. Wollen wir genau übersetzen, so kann ירדף nach איכה (Ewald §. 105, c) hier nicht διώξεται (LXX) sein oder persecutus fuisset (Pagninus), sondern dem impf. und dem folgenden אם־לא entspricht nur würde, könnte verfolgen, während das perf. מכר nach כי אם־לא deutlich zeigt, daß Israel schon preisgegeben ist: wenn nicht, daß, d. h. „wäre es nicht, daß verkauft hat.“ Zu der nur hier vorkommenden Verbindung כי אם־לא vgl. Nold S. 71. 782; das hinzugefügte כי beweist noch mehr, als es das bloße אם־לא mit folgendem perf. thun würde, daß wir hier wirkliche Vergangenheit haben. Die schon geschehene Preisgebung Israels hat die Flucht vor dem Feinde zur Folge; daher wäre es, die Sache bloß grammatisch genommen, immerhin möglich, daß die Verfolgung noch nicht eingetreten wäre. Allerdings erscheint die Verfolgung als eine noch andauernde; aber auf den Gedanken, daß sie überhaupt noch nicht angefangen habe, wird Niemand verfallen, der das nahe Verhältniß zwischen der Preisgebung des Volkes durch Gott und der Unterwerfung desselben durch den Feind beachtet. Diese beiden Stücke sind ja wie verschiedene Seiten ein und derselben Sache zu denken; das Thun Gottes offenbart sich in dem Thun des Feindes. Daher weist der Dichter auf den gegenwärtigen Zustand seines Volkes hin und fragt, wie diese traurige Lage überhaupt möglich wäre, wenn nicht der Feind vom Ewigen zur Ausrichtung seines Zornes gebraucht würde. In אחד, שנים einerseits und אלף, רבבה andererseits liegt eine starke*) Hyperbel zur Bezeichnung der schimpflichsten Flucht, der

*) Aehnlich heißt es z. B. Deut. 10, 22, daß die Zahl der Israeliten derjenigen der Sterne des Himmels gleich sei; aber solche Art der Darstellung ist überhaupt in rednerischen oder dichterischen Stücken nicht ausgeschlossen, vgl. Ps. 91, 7.

größten Widerstandslosigkeit und Ohnmacht; keineswegs wird dadurch der Feind als ein unbedeutender dargestellt, der nur ein kleines Häuflein ausmache; denn das Unvolk kann möglicher Weise in sehr großen Schaaren Israel überschwemmt haben, würde aber auf alle Fälle, wenn Israel den Ewigen auf seiner Seite gehabt hätte, zu Schanden geworden sein. Nach Buxtorf (Vorrede zur Uebersetzung von Maimonides M. N.) sind die Worte aus Jer. 3, 14 אחד מעיר ושנים ממשפחה bei den Juden sprüchwörtlich geworden für paucissimi. Da die drei vorhergehenden Wörter Zahlen bedeuten, so muß auch רבבה Zahlwort sein, und wir dürfen nicht mit Schultz Unzählige übersetzen. Zur nähern Vergleichung mit unserm Verse bieten sich folgende Stellen dar: „Und euer Fünf sollen Hundert verfolgen, und euer Hundert sollen Zehntausend verfolgen; und eure Feinde werden vor euch her durch's Schwert fallen“ (Lev. 26, 8), ferner: „Euer Einer verfolgt Tausend, denn es ist der Ewige, euer Gott, der für euch streitet, wie er euch verheißen hat“ (Jos. 23, 10) und zuletzt: „Tausend (*von euch werden*) vor dem Dräuen eines Einzigen, vor dem Dräuen von Fünfen werdet ihr (alle) fliehen“ (Jes. 30, 17). Wir haben hier verschiedene Wendungen einer leicht verständlichen sprüchwörtlichen Redeweise, die auch in dem alten Volksliede „Saul hat seine Tausende niedergeschlagen, David aber seine Zehntausende“ (1 Sam. 18, 7) vorliegt; ein geschichtlicher Zusammenhang unsers Liedes mit jenen Stellen ist aus dieser Berührung in einem so allgemeinen Ausdrucke nicht zu erweisen. Zu Gunsten der Selbständigkeit unsers Verses ließe sich anführen, daß הֵנִיס als in die Flucht treiben nur hier vorkommt; denn Ex. 9, 20 und Richt. 6, 11 steht es vom Flüchten des Eigenthums.

Im zweiten Hemistich steht צוּרָם nicht ohne Vorwurf; derselbe Gott, der für Israel צור ישעתו (Vs. 15) sein möchte und könnte, mußte nun die Abtrünnigen seines Schutzes berauben und in die Gewalt der Heiden geben. Calmet vergleicht nicht übel zu unserer Stelle die Rede Achior's im Buche Judith Kap. 5; aber auch unzählige Stellen des A. T., z. B. der ganze Rahmen, in welchen die Geschichten der Richter eingefaßt sind, sprechen dieselbe Wahrheit aus. Zu מכר vgl. z. B. Richt. 2, 14; 3, 8; 4, 2. 9 und Hupfeld zu Ps. 44, 13; das Wort scheint in dieser besondern Anwen-

dung erst dem etwas spätern Sprachgebrauche anzugehören. Das mit סִכַּר (Jes. 19, 4) verwandte (Ewald §. 30 b) סגר findet sich im Hiphil wie an unserer Stelle auch Am. 1, 6. 9; 6, 8 u. s. w. als preisgeben, welche Bedeutung vom Verschließen ausgeht. Ohne Noth geht für dies הסגיר Fürst auf ein Thema סגר = سجر fließen zurück, da die gewöhnliche Ableitung nicht nur an dem *συγκλείειν* des N. T. (Röm. 11, 32; Gal. 3, 22) eine gewichtige Stütze findet, sondern auch Diod. Sic. das Passivum von *συγκλείειν* (19, 19) und *κατακλείειν* (20, 74) sq. *εἰς* in dem Sinne „in die Gewalt einer Sache gegeben werden" gebraucht. Nur darf man nicht mit Gesenius' Thesaurus (concludendum tradidit) den Kerkermeister herbeiziehen; es handelt sich hier nicht darum, daß Einer in Verwahr gegeben wird, sondern daß er eingeengt, in irgend einen Bereich festgebannt wird. So finden wir im Griechischen folgenden Fortschritt der Bedeutungen: einschließen, in die Enge treiben, zwingen; vgl. bei Polyb. 21, 9, 9 den letztern Sinn in den Worten *Φίλιππον μὲν καταπολεμήσαντες καὶ συγκλείσαντες εἰς ὅμηρα καὶ φόρους*. Unser הסגיר nun gewinnt (gerade wie die griechischen Verba in den angeführten Stellen Diodor's) die Bedeutung „in die Gewalt einer Sache oder Person geben", ohne daß wir mit Hupfeld (zu Ps. 31, 9) einen causativen Sinn anzunehmen brauchen, der weder beim Hiph. noch beim Pi. nachweisbar ist; wohl aber lesen wir הסגיר vom Zuschließen eines Hauses (Lev. 14, 38) oder vom Einsperren eines Aussätzigen (Lev. 13, 4 fg.). Wenn übrigens in unserm Verse wie Am. 6, 8 und 2 Sam. 18, 28 das Wort in einem Zusammenhange, der alles Mißverständniß ausschließt, absolut gesetzt wird, so weist das auf einen schon fest ausgebildeten Gebrauch des Wortes in dem angegebenen Sinne hin; denn ursprünglicher ist doch hier jedenfalls die Verbindung mit בְּיַד (1 Sam. 23, 11) oder אֶל (Deut. 23, 16) oder לְ (Ps. 78, 48).

Vs. 31.

Daß nur der Abfall Israels an seinem Unglücke Schuld ist, wird jetzt zunächst begründet durch Widerlegung eines Gedankens, der Manchem unter den Abtrünnigen wol nur zu nahe liegen mochte, nachdem er die Götzen dem Unsichtbaren vorgezogen hatte. Der Dichter zeigt nämlich in unserm Verse, daß es thöricht sei, den

Sieg der Heiden aus der Ueberlegenheit der Heidengötter über den Ewigen zu erklären, da sogar die Heiden selber diese Erklärung als falsch ansehen müßten. Die Uebersetzung des Hieronymus (Non enim est Deus noster ut Deus eorum) löst צוּרָם durch die Einzahl auf, während die Vulgata im Anschluß an LXX die Mehrzahl hat; die alexandrinische Uebertragung Ὅτι οὐκ εἰσὶν (Cod. Vat. ἐστὶν) ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν οἱ θεοὶ αὐτῶν entspricht im Uebrigen dem Wortlaute des Grundtextes (כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם) besser. Man könnte nun in dem sing. צוּרָם einen neuen Beweis dafür finden wollen, daß die Bedränger Israels ein einzelnes Volk sind, und also hier den obersten Schutzgott desselben verstehen; allein der Gegensatz zu dem Felsen Israels und besonders die Vergleichung von Vs. 37, wo צוּר als gleichbedeutend mit „Götter" gebraucht ist, macht dies unwahrscheinlich. Daß das Unvolk ein einzelnes Volk ist, versteht sich von selbst; aber hier ist nicht von ihm die Rede, sofern es ein einzelnes unter andern Völkern, sondern sofern es ein heidnisches Volk ist. Eigentlich sind ja nach menschlicher Vorstellung die Götter des Unvolkes, welches Israel unterdrückt, ganz andere als die Götter (Vs. 37), von welchen die abtrünnigen Israeliten vergeblich Hülfe wider ihre Feinde erwarten; aber vom göttlichen Standpunkte aus, welchen der Dichter hier einnimmt, sind alle Götter dem Ewigen gegenüber gleich nichtig. Was von den Göttern gilt, die den Fels des Unvolkes bilden, dasselbe gilt von allen Göttern außer dem Ewigen; und das Bewußtsein um den Unterschied zwischen dem Ewigen und den andern Göttern überhaupt schreibt unser Dichter dem Unvolke zu. Es liegt auch auf der Hand, daß die Feinde, wenn sie dem Ewigen einen Vorzug über ihre eigenen Götter zugestehen, dies noch viel eher hinsichtlich aller übrigen Götter thun werden. An der Berufung des Dichters auf die Feinde haben aber nicht nur sehr viele Ausleger Anstoß genommen, da sie nicht erkannten, daß der Dichter vom göttlichen Standpunkte aus redet, sondern es sind auch von Solchen, welche dies erkannten, voreilige Schlüsse daraus gezogen worden. Doch betrachten wir den Wortlaut genauer!

In das zweite Hemistich (וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים) konnte sich die LXX nicht finden; denn ihre Uebersetzung οἱ δὲ ἐχθροὶ ἡμῶν ἀνόητοι gibt keinen passenden Sinn, mag man mit Bodenheimer ἀνόητος

als unbegreiflich in Verbindung mit פלא bringen, oder bei der gewöhnlichen Bedeutung unverständig mit Schleusner an eine Lesart wie אֱוִילִים denken. Die andern alten Uebersetzer fassen פלילים richtig als Richter, z. B. Hieronymus „et inimici nostri sunt judices.“ Die Wurzel des im Singular nicht vorkommenden Wortes bedeutet wie פלא und פלה scheiden, schlichten, vgl. 1 Sam. 2, 25; daher sind פלילים die Entscheider, Schiedsrichter, vgl. Ex. 21, 22. Sprachlich unzulässig ist Raschi's*) Erklärung ועכשיו אויבינו שופטים אותנו (et nunc inimici nostri judicant nos), schon weil er unter dem Richten ein Ausüben der Herrschaft, wie der Schluß seiner Erklärung (הרי שצורנו מכרנו להם) andeutet, zu verstehen scheint. Saadia hat jedenfalls פלילים auf eine bloße Thätigkeit des Verstandes bezogen; und die Lesart واعداؤنا يفقهون verdient möglicher Weise den Vorzug vor der andern, die mit ولا statt mit و beginnt und انهم يعاقبون am Schlusse hinzusetzt. Sicher ist die letztere Erklärung, was die Ergänzung der Negation zum zweiten Hemistiche betrifft, von Aben-Esra vorgetragen, der sich dafür falsch auf Prov. 30, 3 beruft, und an diese Auffassung hat sich neuerdings Volck angeschlossen. Allerdings gewährt dieselbe Vorzüge vor andern Erklärungen, sofern sie einen leichten Zusammenhang nach vorne und nach hinten herzustellen scheint. Betrachten wir z. B. die halsbrechende Art, in der Dathe sich über unsern Vers hinweghilft, so gewinnt ihr gegenüber die Ansicht Volck's ein günstiges Licht. Dathe begeht nämlich den doppelten Fehler, daß er Vs. 30 nicht als Rede des Dichters erkennt und dazu diesen Vers in zwei Sätze auseinanderreißt; das Letztere thut auch z. B. Luther, obgleich die beiden Hälften von Vs. 30 durch אם־לא כי (LXX εἰ μὴ) ebenso zu Einem Ganzen verbunden werden wie Vss. 26. 27 durch לולי. Nun wußte Dathe das Suffix in צורם (Vs. 31) aus der zweiten Hälfte von Vs. 30 nicht zu erklären und nahm Vs. 31 als lebhafte Unterbrechung der göttlichen Rede durch Moses, um auf diese Weise als begreiflich darzustellen, daß jenes Suffix erst im folgenden איבינו seine Grund-

*) Mit Unrecht wird Raschi von Volck zu den Auslegern gerechnet, welche unser Hemistich erklären: „Ipsi hostes magnitudinis Jehovae testes.“

lage und Erklärung finde. Sonderbar ist der Grund Dathe's für seine Meinung, daß von Vs. 20 bis zum Schluß des Liedes Gott spreche; es sei nämlich dies ganze Stück Vorhersagung des Zukünftigen, und „Dei tantum est futura praedicere, non hominis.“ Unsern Vs. 31, der sich unmöglich*) als Rede Gottes fassen läßt, betrachtete also Dathe als eine durch Moses eingeschaltete Verwahrung zur Ehrenrettung Gottes: „Nec tamen propterea Deus noster inferior est illorum (sc. hostium) Deo quod ipsi fatentur.“ Ebenso unhaltbar übersetzen J. H. Michaelis, der sich vergeblich auf Gen. 48, 14 beruft, und Rosenmüller כִּי durch Nam alioqui; sie fassen also wie Dathe Vs. 31 als Einschaltung und lassen erst den Vs. 32, welchen sie auf die Israeliten beziehen, die eigentliche Begründung von Vs. 30 sein**) und zwar die Begründung der zweiten Hälfte von Vs. 30. Reißen wir aber Vs. 30 nicht auseinander und halten fest an dem Sinne „Ihr Israeliten seid selber Schuld an der jetzigen Obmacht der Feinde“, so bilden Vss. 31. 32 einfache Begründungen dieses Satzes. In Vs. 31 ist צורם das Subject, was Hieronymus und Luther übel ververkannt haben; zunächst nämlich soll den Göttern der Heiden die Bewirkung der Obmacht abgesprochen werden, und das Suffix in צורם bezieht sich ganz einfach auf das Subject von ירדף und יניכר. Wenn nun aber nichts gegen den Ewigen von den Götzen ausgerichtet werden kann, vielmehr die Heiden selber

*) Doch ich sehe aus Christoph Starke's Synopsis (Leipzig 1745), daß sogar dies für möglich erklärt worden ist; Starke bemerkt zu Vs. 31: „Es wird dieser Vers von Vielen als in parenthesi eingeschlossen angesehen, und, da die vorhergehenden und nachfolgenden eine Rede Gottes enthalten, Mosi oder der Kirche zugeschrieben. Es ist aber solches nicht nöthig, sondern man kann es gleichfalls füglich für Worte des Vaters, der im Namen der ganzen Dreieinigkeit redet, halten: weil solche den Messias, als den Fels, verordnet hat (Jes. 28, 16) und die Feinde der wahren Kirche auch seine Feinde sind; s. Calov. H. B. Stark Not. Select. etc.“

**) Irrig bemerkt Volck, daß fast alle Ausleger, die Vs. 32 von Israel erklären, denselben mit Raschi an Vs. 26 anknüpften; die von den meisten Erklärern mit Recht angenommene Beziehung von Vs. 28. 29 auf Israel verträgt sich schlecht mit einem so weiten Zurückgreifen, während die Beziehung von Vs. 32 auf Vs. 30 so nahe liegt. Diese findet sich auch schon bei Calvin, der Vs. 31 als „interpositio“ betrachtet.

gestehen müssen, daß Israel, so lange der Ewige auf seiner Seite steht, unüberwindlich ist, so wird die Obmacht der Feinde nur dadurch begreiflich, daß der Ewige sie unterstützt; somit scheint es, daß zwar nicht der Vorwurf der Ohnmacht, wol aber der Vorwurf der Untreue den Ewigen trifft. Statt an seine eigene Wankelmüthigkeit zu denken, beschuldigte das murrende Volk (vgl. Vs. 4) Gott der Ungerechtigkeit und Unzuverlässigkeit, da er die den Vätern gegebenen Verheißungen des Segens und Schutzes nicht halte, vielmehr sich zu den Heiden hingezogen fühle und das auserwählte Volk im Stich lasse. Um solche Gedanken abzuschneiden, sagt der Dichter Vs. 32, daß die Feinde kein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein können; diese Schilderung der Schlechtigkeit der Feinde ist also der andere Grund für den Satz, daß Israel selber an seinem Unglücke Schuld sei (Vs. 30). Mit andern Worten: Vs. 32 lehrt, daß die Bewirkung der Obmacht nicht auf die Tüchtigkeit der Heiden zurückgeführt werden kann. Allerdings wird Vs. 30 nur gesagt, daß der Ewige Israel in's Unglück gestürzt hat, ohne daß der selbstverständliche Satz, daß Gott dies um des Volkes Sünde willen gethan habe, ausdrücklich ausgesprochen wird; vollständig bewiesen wird der Gedanke von Vs. 30 aber nur durch die doppelte Begründung, daß weder die Heidengötter noch die Feinde selber Israel in's Unglück gestürzt haben können. Daß die Feinde nicht aus eigener Kraft Israel unterworfen haben, ist dabei stillschweigende Voraussetzung; es handelt sich nur darum, ob in ihnen die Ursache für das Unglück zu suchen sei, welches der Ewige über Israel verhängt hat. Wenn die Ursache von Israels Unglück weder in der Macht der Heidengötter noch in der Liebe Gottes zu den Heiden liegt, so bleibt nur der Zorn Gottes über sein Volk zur Erklärung der jetzigen Lage übrig. Die beiden כִּי Vss. 31. 32 sind sich also coordinirt, wie dies z. B. Jer. 20, 8 nach Hitzig's richtiger Erklärung der Fall ist und in prosaischer Rede wahrscheinlich Ex. 23, 33; etwas verschieden ist der Fall, wenn auf כי weil וכי als und weil folgt, vgl. Gen. 33, 11; Richt. 6, 30; 1 Sam. 19, 4; Jes. 65, 16; Ewald §. 353 [a]..

Stellen wir jetzt unserer Erklärung die von Volck gebilligte gegenüber, welche Vs. 32 als Begründung von וְלֹא אֹיְבֵינוּ פְּלִילִים

faßt: „Scire debent gentes, cujus sit victoria; nam neque habent deos eadem qua Israelitarum Deus pollentes potentia, neque judices (nostri) sunt, h. e. non possunt sibi vindicare judicum partes, quasi justa inflammati indignatione in nos invehantur: quî enim ille morum castigatoris tueri poterit personam, qui cum Sodomitis morum perversitate atque malitia concertet dignus, qui cum iis pereat." Diese Auffassung verlangt von den Feinden ein Wissen um den Grund des Unglückes Israels, spricht ihnen aber wegen ihrer strafbaren Thorheit (Vss. 28. 29) dies Wissen ab; wozu aber soll dieser ausführliche Nachweis von der Thorheit der Heiden dienen, da sie ja doch wie die Sodomiter vernichtet werden müssen? Wir haben hier, wie bereits zu Vss. 28. 29 bemerkt wurde, keineswegs das Bemühen des Dichters, die heidnischen Feinde von ihrer Thorheit zu überzeugen; vielmehr sucht seine ganze Auseinandersetzung, die Israeliten über den Grund ihres Unglücks aufzuklären. Diese sind die Thoren, welche der Dichter zur rechten Erkenntniß zu führen strebt, denen gegenüber er sich sogar auf das Gewissen der Heiden beruft. Weil Volck irrthümlich in den Thoren die Heiden erblickt, kann er eine Berufung auf dieselben natürlich nicht zugeben; aber er stimmt mit der gewöhnlichen Auffassung von Vs. 31[b] in der Annahme überein, daß die Feinde an und für sich den Grund ihrer Obmacht recht gut kennen könnten, und muß nach seiner Erklärung zugeben, daß die Heiden, wenn sie ihre Thorheit ablegen wollten, den vom Dichter verlangten schiedsrichterlichen Ausspruch thun könnten. Von der scheinbaren Unmöglichkeit, daß die Heiden dem Ewigen die Ehre geben*), wird also im Grunde die Volck'sche Auffassung nicht minder gedrückt als die unserige. Es fragt sich nun, ob wir die Ansicht des Aben-Esra nicht mit der richtigen Beziehung von Vss. 28. 29 vereinigen und dadurch für das כִּי von Vs. 32 einen bequemern Anschluß an das unmittelbar

*) Schultz z. B. meint: „Daß ihre Götzen gegen Jehovah nachstehen, geben die Heiden weder zu, noch bringen sie es als Richter an das Licht, sondern im Gegentheil: in der Zeit, wo die Gemeinde heimgesucht wird, wo sie also oben auf sind, stellen sie es thatsächlich in Abrede, vgl. Jes. 10, 10. 11." Dagegen bemerkt Calvin mit Recht: „Judicium defert incredulis, non quasi pronunciaturi sint quod verum est, sed quoniam eos experientia convictos teneat."

Vorhergehende gewinnen könnten, etwa in folgender Weise: „Israel ist nur durch den Ewigen selbst in's Unglück gestürzt (V. 30), denn 1) nicht die Heidengötter können den Sieg der Feinde über das Volk des Ewigen durch Ueberwindung des Allmächtigen bewirkt haben (Vs. 31^{a}), noch 2) dürfen die Heiden (von denen Aben-Esra bemerkt: לא הם טובים ממנו) als solche gelten, die durch ihre Gerechtigkeit zu Richtern oder Vollstreckern des Strafgerichts über Israel berufen wären (Vs. 31^{b}), denn die Heiden haben Sodoms schlechte Art an sich (Vs. 32).“ Aber die Unmöglichkeit einer solchen Fassung von Vs. 31^{b} liegt klar vor, mag sie auch nicht größer sein als die von Volck's eigener Erklärung. Der scheinbare Vortheil, Vs. 32 auf Vs. 31^{b} beziehen zu können, kommt nicht in Betracht gegenüber der Schwierigkeit, das zu כצורנו gehörende לא zum zweiten Hemistich herüberzuziehen und in das einfache פלילים einen verwickelten und zugleich unpassenden Gedanken einzutragen. Ohne Ergänzung von Zwischengliedern ist allerdings unsere Stelle nicht zu verstehen, wie dies bei jedem größern Stücke menschlicher Rede hin und wieder der Fall ist und namentlich bei hebräischen Dichtern; so steht das כי Vs. 31 schon etwas unvermittelt da und wir ergänzen etwa: „Nicht die Macht der Heidengötter hat's gethan“, oder genauer: „Der Sieg der Heiden über Israel ist kein Sieg der Heidengötter über den Gott Israels“, vgl. 1 Kön. 20, 23; 2 Kön. 17, 26; 18, 33. Ebenso bedarf das folgende כי (Vs. 32) einer Ergänzung wie „Nicht die Liebe des Ewigen zu den Heiden hat's gethan“; dabei ist die auf keinem andern Wege zu erreichende Angemessenheit des vermittelnden Gedankens der Prüfstein für die Richtigkeit der Vermittelung, die freilich zuweilen bei kühnem Gedankensprunge des Dichters für unser Gefühl etwas Schwieriges haben kann. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß Volck einen nicht nur verwickelten, sondern auch unpassenden Gedanken in Vs. 31^{b} findet. Aus den Worten „und unsere Feinde sind (keine) Richter (über uns)“ soll folgen, daß die Feinde mit Unrecht ihren Sieg auf ihre Würdigkeit, Israel zu bestrafen, zurückführen würden; so werden aus den Schiedsrichtern unversehens Sittenrichter und Vollstrecker der Strafe gemacht. Wie läßt sich aber annehmen, daß das erobernde Volk den Unterdrückten gegenüber sich auf seine Sitten-

reinheit berufen haben sollte? Befähigt überhaupt nur eigene Reinheit zum Richteramte oder gar zum Bestrafen des Schlechten? Das Unvolk machte gewiß keinen Anspruch darauf, (daß ich ein modernes Wort gebrauche) im Namen der Civilisation über das schlechte Israel hergefallen zu sein; und auch den Israeliten konnte die Möglichkeit eines solchen Anspruches der Heiden nicht in den Sinn kommen, zumal da sie oft genug unter heidnischem Drucke gelebt und die schlechte Art des Unvolkes auch bereits erfahren hatten. Aus keinem andern Grunde schildert der Dichter Vs. 32 die Schlechtigkeit des Unvolkes als um zu zeigen, daß Gott nicht aus Liebe zu den Feinden denselben den Sieg gegeben hat, sondern im Zorne über sein Volk, daß also das Glück der Heiden schwinden muß, sobald sich der Ewige Israels wieder erbarmt und nun dem Werkzeuge seines Grimmes den gebührenden Lohn für seine Grausamkeit gibt.

Mit Recht entscheidet sich Baumgarten bei der Frage, welches denn der Unterschied zwischen dem Ewigen und den Götzen (vgl. 1 Sam. 2, 2) sei, welchen die Heiden sogar erkennen, gegen die Ansicht, es liege derselbe in der die Sünde des Volkes züchtigenden Heiligkeit des Ewigen, wie sich dieselbe z. B. vor den Augen Moabs und Midians erwiesen habe in der Züchtigung Israels wegen seines Abfalls zum Baal-Peor; es kann sich nach unserm Zusammenhange nur um die Macht des Ewigen handeln, vor welcher die Heidengötter unterliegen mußten. Uebrigens begreife ich nicht, daß der Gebrauch der ersten Person, der einzigen Form, unter welcher sich der Dichter sammt seinem Volke den Heiden gegenüberstellen konnte, für Baumgarten ein Zeichen ist, daß die Rede von ihrer frühern Schärfe und Gegensätzlichkeit bereits eingelenkt habe; die dritte Person kehrt Vs. 36 wieder, ohne daß derselbe den Charakter der Drohrede hätte. Der Dichter wendet sich mit seinem Liede immer an die Gesammtheit seines Volkes, weil er eine Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen im Volke nicht macht. Fragen wir jetzt nach der grammatischen Fassung von Vs. 31^{b}, so ist von vornherein die Erklärung von Vater auszuschließen, wonach die Feinde in Zukunft, d. h. wenn sie selbst Gottes Zorn über ihren Uebermuth empfunden haben werden, entscheiden sollen, wessen Hand Israel niedergebeugt hat. Es bleibt

uns nur*) die Wahl zwischen der Deutung, die z. B. Luther befolgt hat „Deß sind unsere Feinde selbst Richter", oder der Fassung als Schwursatz „Deß seien u. s. w." (Ewald §. 340c), der vom Zustandsatz ja leicht ausgeht; vgl. die englische Bibelübersetzung „even our enemies themselves being judges." Ich ziehe die letztere Erklärung vor, weil der Dichter auf diese Weise seine Zuversicht nachdrücklicher ausspricht, und weil die Heiden nicht von selber der Wahrheit die Ehre geben, sondern es nur thun würden, wenn sie auf geschehene Aufforderung hin der Stimme ihres Gewissens folgen wollten. Wir haben hier keine bloße Form der Rede wie Jes. 28, 15, wo der Prophet den judäischen Großen Worte in den Mund legt, welche nicht in ihrem, sondern im Sinne des Propheten sind; vielmehr ist unser Dichter wirklich von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Heiden des Ewigen Ueberlegenheit über ihre Götzen im Innersten ihres Herzens anerkennen müssen. Dies Bewußtsein von der Macht des Gottes Israels, das sich in der Rede Achior's so deutlich ausspricht, geht aus manchen Stellen des A. T. hervor, vgl. z. B. Ex. 8, 15; 14, 25; Jos. 2, 9 fg.; 1 Sam. 4, 8; 5, 7; 6, 5. Luther bemerkt (1525): „Bileam ist einer von diesen Zeugen, da er dem Könige Moab rieth, daß er das Volk sündigen machte; denn also würde er obsiegen." Da der Dichter das Zeugniß der Heiden als ein widerwilliges betrachtete, sagt er mit Vs. 31b zwar etwas für Israel Beschämendes aus, aber nicht etwas für die Feinde Rühmliches**); denn ihr Uebermuth ist um so weniger zu

---

*) Coccejus und seine Schule verstanden zum Theil unter den Feinden die christlichen Synoden, besonders die nicänische, deren meiste Glieder widerwillig das Bekenntniß von der Gottheit Christi abgelegt hätten und aus denen der römische Papst oder Antichrist hervorgegangen sei. Vitringa findet die Beziehung von Vs. 32 auf die frommen Väter unbillig und erblickt in den Worten „ipsis hostibus nostris judicibus" eine offenbare Anspielung auf die Bekehrung der Heiden. Ja Gualt. Rud. Nanninga (Animadversiones miscell. ad quaedam V. T. loca, Gröningen 1759, abgedruckt in der Sylloge dissertationum, Leiden 1775 S. 906 fg.) übersetzt „sed hostes nostri infracti sunt", da פלל hier secare, perfringere bedeuten müsse!

**) Venema ist daher sehr im Irrthume, wenn er gegen die Beziehung von Vs. 32 auf die Feinde bemerkt: „Mosen prudentis oratoris vel advocati

entschuldigen, jemehr er durch ihr eigenes Gewissen Lügen gestraft werden muß. Uebrigens ist zu beachten, daß פְּלִילִים nicht in dem Sinne Zeugen meint, als ob die Feinde bei Erweisungen der Macht des Ewigen selber zugegen gewesen sein oder solche „an sich schon erfahren haben" (Ewald) müßten; die Erfahrung könnte lediglich auf geschichtlicher Ueberlieferung von Großthaten des Ewigen beruhen, vgl. Jer. 40, 2. 3. Der Aufforderung an die Heiden, zu entscheiden, ob die Behauptung Vs. 31ᵃ richtig sei oder nicht, liegt allerdings die Zuversicht zu Grunde, daß die Entscheidung zu Gunsten des Ewigen ausfallen müsse; aber aus dieser Zuversicht folgt nicht, daß Israel schon einmal einen Sieg über das Unvolk gewonnen hatte. Voll von dem frohen Glauben an die Ueberlegenheit des Ewigen über alle Götzen, schreibt der Dichter der ganzen Heidenwelt und also auch dem Unvolke die Nöthigung zu, für die Erhabenheit des Allmächtigen selbst wider Willen Zeugniß abzulegen.

Vs. 32.

Schon im Vorigen habe ich meine Ansicht über den Zusammenhang von Vs. 32 (Denn vom Weinstock Sodoms ihr Weinstock *und* von den Fluren Gomorrhas u. s. w.) mit Vs. 30 dargelegt. Die Gottlosigkeit der Bewohner des fruchtbaren (Gen. 13, 10) Siddimthales und der schreckliche Untergang der Städte Sodom, Gomorrha, Adama und Zeboim (Gen. 19) sind im A. T. sprüchwörtlich, wie eine kurze Uebersicht der betreffenden Stellen zeigen wird (vgl. auch Hupfeld Ps. I, S. 243). Gott könnte Israel zurichten wie Adama und Zeboim, Hos. 11, 8; Deut. 29, 22 (an letzterer Stelle stehen Sodom und Gomorrha noch vorher). Sonst finden sich nur noch bei den Propheten die beiden ersten Städte erwähnt, und ihre Zerstörung wird mit הָפַךְ (Gen. 19, 29) wie mit einem terminus technicus bezeichnet. Auf den Untergang von Sodom und Gomorrha geht Jes. 1, 9 in Beziehung auf Jerusalem, Am. 4, 11 in Beziehung auf Israel; ihr Schicksal wird Jes. 13, 19 und Jer. 50, 40 Babel gedroht und Zeph. 2, 9 Moab und den Kindern Ammon. Auf die Lasterhaftigkeit von Sodom und Gomorrha geht Jes. 1, 10 und

---

partes pessime tueri, si mox eos judices tanquam profligatissimos nebulones depingat."

Jer. 23, 14 in Bezug auf Jerusalem. Sodom allein wird erwähnt als Vorbild der lasterhaften Judäer Jes. 3, 9; ja nach Kl. 4, 6 und Ez. 16, 46 fg. ist Jerusalems Sünde größer als die von Sodom. Man kann also nicht mit Gewißheit sagen, daß die Worte in unserm Verse für die Beziehung auf Israel zu stark lauteten, wenngleich es sehr schwer halten möchte, eine Stelle im A. T. nachzuweisen, die von Israel so Hartes aussagte wie Vs. 32[b] und Vs. 33 von dem Unvolke thun; nur der Zusammenhang entscheidet sicher für die Erklärung von der Schlechtigkeit der Heiden. Wie leicht auch Vs. 32, auf Israel bezogen, sich begründend an Vs. 30[b] anschließen läßt, und wie wenig ich auch den übrigens richtigen Gedanken betonen will, daß von Israels Sünde schon früher zur Genüge die Rede war: dennoch scheint mir der Zusammenhang die Beziehung auf die Heiden und zwar allein auf das Unvolk gebieterisch zu verlangen. Dies zeigt sowol der Blick auf Vs. 34 fg., welche von der Sünde und Bestrafung der Feinde handeln, als auch die Nothwendigkeit, den Beweis des Unglückes Israels als einer Folge des Zornes Gottes vollständig zu führen. Vollständig wird derselbe aber nur durch den Gedanken, daß die Heiden ihres Erfolges gänzlich unwerth und kein Gegenstand des Wohlgefallens Gottes sind. Dieser Satz kann nicht dazu dienen, Israels Hochmuth zu nähren, sondern hat neben einer tröstlichen Seite nur etwas tief Demüthigendes. So sehr ist Israel gesunken, daß Gottes Zorn dem verworfenen Unvolke freie Hand gegen das auserwählte Volk lassen muß, welches der Ewige doch so gerne mit seiner Liebe umfangen möchte; darin liegt aber auch, daß Israel, wenn es von seiner Sünde läßt, wieder einen gnädigen Gott haben wird, das Unvolk aber die gerechte Strafe finden muß.

Wie der Prophet Micha (6, 16) bei dem Vorwurfe, daß die Judäer Omris Satzungen sorgfältig in Acht nehmen und alle Werke des Hauses Ahab und in ihren Rathschlägen wandeln, zugleich auf das entsetzliche Ende hinblickt, welches dies abgöttische Königshaus nahm: geradeso liegt bei der Vergleichung der Verworfenheit der Feinde mit der von Sodom und Gomorrha der Gedanke an den schrecklichen Untergang dieser Städte im Hintergrunde. Dagegen haben viele Ausleger den einfachen Wortsinn unserer Stelle, der von der Feinde Art und Wesen handelt, nicht von ihrem

schließlichen Schicksal, so gänzlich verkannt, daß sie Vss. 32. 33 die Drohung des Sodomiteruntergangges für das Volk geradezu ausgesprochen finden. So hat Onqelos den Anfang von Vs. 32 durch „Quoniam sicut vindicta populi Sodomorum (erit) vindicta eorum" und den von Vs. 33 durch „Ecce, sicut fel draconum (est) calix vindictae eorum" wiedergegeben, und ähnlich Pseudojonathan, sowie Raschi, der den Anfang von Vs. 32 richtig auf die opera bezieht und nur das Uebrige wie Onqelos erklärt. Dies Misverständniß ist wol mit durch יֵינָם (V. 33) hervorgerufen, wo sogar noch Ewald erklärt „ihr Wein oder der Genuß desselben." Man schloß aus גפנם, daß der Weinstock vom Volke unterschieden werde, und Schultz bringt dafür den sonderbaren Grund bei: „weil sie nicht blos der Stock, sondern zugleich auch Reben, Blätter und Trauben sind." Das richtige Verständniß unserer Verse hängt aber von der Erkenntniß ab, daß der Weinstock und seine Früchte bildliche Beschreibung des Volkes und seiner Früchte sind. So findet Calvin hier den Sinn, „populum vitem esse, quae nihil nisi lethale producat; nihil illa gente deterius vel magis abominandum fingi posse", und J. H. Michaelis, der freilich auch an Israel denkt, bemerkt treffend: „imitantur Sodomitas; pessimos producunt fructus omnis impietatis, digni, qui sicut Sodoma pereant." Daß von dem Weinstock und seinen Erzeugnissen (vgl. גֶּפֶן הַיַּיִן Num. 6, 4) hier die Rede ist, wird jetzt allgemein zugestanden; es war eine Verkennung der dichterischen Redeweise, wenn z. B. J. D. Michaelis (Supplementa p. 2222; auch in den Anmerkungen für Ungelehrte) an den Nachtschatten*) dachte, eine in der Gegend des todten

---

*) Hasselquist will die sogenannten Sodomsäpfel auf den Nachtschatten zurückführen (Rosenmüller's biblische Naturgeschichte I, S. 222); vgl. aber Winer (RW. s. v. Sodom), der sowol diese Ansicht als die von Baco und Maundrell (Voyage d'Alep à Jerusalem, Utrecht 1705, S. 143) mit gutem Grunde verwirft und sich mit Robinson für Asclepias gigantea entscheidet, natürlich ohne unsere Stelle damit in Verbindung zu bringen. Daß aber ältere Ausleger bei unsern Versen an die Sodomsäpfel (vgl. Josephus Bell. Jud. IV, 8, 4) dachten, zeigt die ablehnende Bemerkung von J. H. Michaelis. Noch Kitto erklärt unsere Worte von „Momordica elaterium, a plant which produces fruit that is intensely bitter, and violently purgative"!

Meeres häufig wachsende Giftpflanze, welche eine Art von Trauben und Beeren trägt. Eben der Umstand, daß der Dichter den Weinstock giftige Früchte bringen läßt, zeigt uns hier ein frei behandeltes Bild. Die Worte מִגֶּפֶן כרם גפנם enthalten nun das doppelte Bild, daß Sodom und daß das Unvolk als Weinstöcke gedacht werden, und zwar der letztere als Ableger des erstern, sodaß beide ganz gleicher Art sind; daß מִן nicht comparativisch gefaßt werden kann (schlimmer als), zeigt das zweite Versglied „und von den Fluren Gomorrhas“, wo die willkürliche Uebersetzung der LXX (καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομόῤῥας) keine Beachtung verdient.

Die Vergleichung von Menschen und Völkern mit Bäumen ist im A. T. nicht ungewöhnlich; wie Joseph Gen. 49, 22 als Fruchtbaum dargestellt wird, so heißt es Ex. 15, 17 vom Volke Israel, daß der Ewige es auf den Berg seines Erbes pflanzte. Ezechiel (31, 3 fg.) vergleicht Assur mit einer Ceder des Libanon, vgl. 17, 3 fg. Hosea (10, 1) nennt Israel einen wuchernden Weinstock; vgl. Ps. 80, 9 fg., auch 1, 3; 92, 13 fg.; Num. 24, 6. 7 u. s. w., während wir Jes. 16, 8 nur ein kühnes Bild des üppigen Weinwuchses haben. Mit einer Weinpflanzung wird Israel verglichen Jes. 3, 14; 5, 1 fg.; 27, 2 fg.; Jer. 2, 21; 5, 10; 6, 9; 12, 10; und von Assur gebraucht Jesaja (18, 5) dasselbe Bild. Darnach erklärt sich auch unsere Stelle ohne besondere Schwierigkeit, während Ewald hier „diese Bilder vom Weinstocke und Weine unstreitig etwas künstlich“ findet, weil er Vs. 32 nicht an Vs. 30, sondern an Vs. 31 anzuknüpfen sucht. Seine Erläuterung lautet: „Denn (כִּי Vs. 31) eigentlich sollte es ja umgekehrt sein wie es jetzt ist: ist der Gott Israels wirklich der wahre und die Götter der Heiden die unwahren, so können diese ja durch ihre Götter nicht wahrhaft glücklich und mächtig sein, vielmehr (כִּי Vs. 32 scheint als sondern gefaßt zu sein, vgl. Ewald §. 354ᵃ) muß auch ihr üppigstes Glück nur ein desto schneller und empfindlicher vergängliches sein, als wäre ihr Weinstock oder ihr Wohlstand von Sodoms Gefilde, d. i. so vergänglich wie einst die üppige Blüthe Sodoms, ihr Wein oder der Genuß desselben mit Gift gemischt.“ Lauteten die Worte Vs. 32 „Ihr Weinstock wuchert wie“ oder wenigstens „ist wie der Weinstock Sodoms“, so hätte Ewald's Ansicht vielleicht einen gewissen Schein, obgleich man auch dann noch nicht einsieht,

wozu in vier Versgliedern (32^b. 33) von den giftigen Früchten geredet wird. Wie kann zu gleicher Zeit der Weinstock das Glück und Unglück seiner Herren bedeuten, ohne daß die einzelnen Züge des Bildes in sehr künstlicher, d. h. sich widersprechender Weise gedeutet werden? Nun weist aber בֵּן deutlich auf Abstammung hin; um die Art handelt es sich; daß dies eine schlechte, lasterhafte Art ist, zeigt Vs. 32^a die Erwähnung von Sodom und Gomorrha, sowie in den folgenden vier Verszeilen die Beschreibung der abscheulichen Früchte denselben Zweck hat, die Art des Unvolkes als eine grundschlechte darzustellen. Dies Wesen und diese Früchte bekommt Israel noch weiter zu kosten, sodaß in der Schilderung der Feinde zugleich drohend ihre Furchtbarkeit für die Besiegten angedeutet sein kann; doch bezweifle ich, daß diese für Israel drohende Seite des Gedankens dem Dichter zum Bewußtsein gekommen ist, da er vielmehr das Misverhältniß zwischen der Handlungsweise des Feindes und der Gerechtigkeit Gottes im Auge hat.

Gehen wir jetzt zu einigen sprachlichen Bemerkungen über, so ist hinsichtlich der Vocalisation von שַׁדְמֹת Ewald §. 17^b Anm.; §. 212^c zu vergleichen. Ueber die Bedeutung des Wortes findet man in J. D. Michaelis' Supplementa (No. 2419) dreizehn verschiedene Meinungen beisammen; durch den Zusammenhang der wenigen Stellen, in denen das Wort vorkommt, ist die Bedeutung „Fluren, agri" gesichert, vgl. Jes. 16, 8 (37, 27); Jer. 31, 40; Hab. 3, 17; 2 Kön. 23, 4. Die in der Concordanz vorgetragene Meinung, daß שְׁדֵמָה entsprechend der Form בְּהֵמָה aus שָׂדֶה gebildet sei, hat Fürst durch seine im Handwörterbuche gegebene Ableitung von בהמה mit Recht zurückgenommen. Am Wahrscheinlichsten vergleicht Roediger (Gesenius' Thesaurus) سَدَمَ obturavit, occlusit, hebr. סָתַם, sodaß eigentlich in bestimmte Schranken Eingeschlossenes damit bezeichnet wird. Aquila hat Jer. 31 *τὰ προάστεια*, Hieronymus an unserer Stelle und Jes. 16 suburbana, worin möglicher Weise eine gute Erinnerung an den alten Sprachgebrauch liegt; auch Thenius (Bücher der Könige, S. 396) will die Stadtpflege verstehen. Zu עִנְּבֵמוֹ statt עִנְּבֵימוֹ vgl. Gesenius' Gr. (17. Auflage) §. 91, 2, Anm. 1., da Gesenius' Thesaurus unrichtig unsere Form als Singular betrachtet, der nur Vs. 14 vorkommt; zum

Dagesch in עִנְּבֵי vgl. Ewald §. 92 c. Die Form רוֹשׁ in der Bedeutung von רֹאשׁ findet sich nur in unserm Verse; vgl. J. D. Michaelis' Supplementa No. 2301; Rosenmüller's biblische Naturgeschichte I, S. 118; Gesenius' Thesaurus S. 1251 und besonders Winer's RW. I, S. 427. Das Wort, welches hier von vegetabilischem, Vs. 33 von animalischem Gifte gebraucht wird, bezeichnet ohne Zweifel ursprünglich eine Giftpflanze, vgl. Deut. 29, 18; Hos. 10, 4; Jer. 23, 15; Ps. 69, 22. Zur genauern Bestimmung der Pflanze fehlt es an sichern Anhaltspunkten; ja aus unserm Verse folgt nicht einmal, daß es eine Beeren oder Trauben tragende Giftpflanze war, da hier nur die allgemeine Bedeutung Gift zur Anwendung kommt und es den Dichter, der einfach das Bild vom Weinstock fortführt, gar nicht kümmert, ob die Pflanze, die ursprünglich mit רוֹשׁ gemeint ist, Trauben hat oder nicht. Zu dem stat. cstr. אַשְׁכְּלֹת von אֶשְׁכֹּל vgl. Ewald §. 212, d, γ und Hupfeld zu Ps. 7, 7; das Wort bedeutet eigentlich den Traubenkamm (Gen. 40, 10), wird aber gewöhnlich in dem Sinne von Traube (Micha 7, 1) promiscue mit עֵנָב gebraucht, das ursprünglich die Beere, dann auch die Traube bezeichnet. Es ist daher sehr fraglich, ob der Dichter einen bestimmten Unterschied zwischen beiden Wörtern beabsichtigte; und Luther hätte nicht nöthig gehabt, seine anfängliche Uebersetzung „Ihre Beere ist eine Gallbeere, sie haben bittere Trauben" in „Ihre Trauben sind Galle, sie haben bittere Beere" zu verändern, zumal da seine frühere Uebertragung, wenn man einmal einen Unterschied machen will, die genauere war. Zu dem Plural (Dietrich Abhdl. zur hebr. Gr. S. 24) von מְרֹרָה Bitterkeit, der nach Vatablus den Superlativ ausdrückt, vgl. בכי תמרורים Jer. 31, 15; das Wort findet sich nur noch im Buche Hiob (13, 26; 20, 14. 25), wo es in der Einzahl die bittere Galle und mit folgendem פתנים das Otterngift, in der Mehrzahl bittere Verhängnisse oder schmerzhafte Strafen bedeutet.

Vs. 32.

Die Worte „Drachengift ist ihr Wein und tödtliche Otterngalle" sind nur Verstärkung des bereits in Vs. 32b ausgesprochenen Gedankens. Ueber חֵמָה (Geifer, Gift) vgl. oben Vs. 24, über רֹאשׁ vgl. Vs. 32; J. D. Michaelis übersetzt „Und tödtlich sind

hervorragende Schlangenköpfe." Die Drachen hier sind natürlich keine fabelhaften Schlangenungeheuer, wie die Erinnerung an die Rittergeschichten sie dem Deutschen leicht vorführt, sondern einfach (giftige) Schlangen; eigentlich ist תַּנִּין das langgestreckte Thier, und die Grundschrift gebraucht das Wort Ex. 7, 9. 10. 12 in demselben Sinne wie der andere Erzähler Ex. 4, 3; 7, 15 נָחָשׁ von der aus dem Stabe entstandenen Schlange. So wird auch an unserer Stelle der Begriff des Ungeheuern, der sich sonst wol mit תנין verbindet, dem Worte ganz fremd sein; es steht als mehr dichterischer Ausdruck auch Ps. 91, 13 mit פתן zusammen. Der פתן gehört zu den giftigsten Schlangen, vgl. Rosenmüller, biblische Naturgeschichte II, S. 364 fg.; Winer, RW. II, S. 412; Hupfeld, Ps. III, S. 95. Sie heißt bei den Arabern بثن und ist nach Forskål's Beschreibung Einen Fuß lang und zwei Daumen dick; ihr Biß tödtet sofort, indem der Körper aufschwillt. Irrig denkt Spencer (De hebr. leg. rit., Tübingen 1732, S. 426), der unter den Schlangen Dämonen versteht, beim Weine an die abgöttischen Opfer der Feinde „qui moribus et doctrinis daemonum imbuuntur", vgl. Vs. 38. Ihr Wein ist ja nicht der Wein, den die Feinde trinken, sondern bedeutet nach unserm Bilde das Erzeugniß ihres Wesens, d. h. die durch und durch verderbten Handlungen der Feinde; dies Gift haben die unterworfenen Israeliten zu schmecken. So bietet unsere Stelle den nicht ungewöhnlichen Gedanken: „Obgleich der Feind eine Gottesgeißel ist, ladet er sich doch selber durch sein frevelhaftes Thun eine schwere Schuld auf; nur wegen der Abtrünnigkeit Israels läßt Gott den vermessenen Heiden ihr Werk eine Zeit lang gelingen." Mit großer Kunst hat der Dichter das letzte Wort des Verses gewählt; אכזר (vgl. Ewald §. 162 b, und zur Wurzel كسر fregit) grausam weist, obgleich es hier zunächst im Bilde von der verderblichen Wirkung des Giftes steht, doch auch schon deutlich genug auf die Grausamkeit des Unvolkes gegen Israel hin und bahnt dadurch einen schönen Uebergang zum Folgenden, wo von der Bestrafung des entsetzlich wüthenden Feindes die Rede ist.

Im zehnten Abschnitte (Vss. 34—36) verkündigt nun der Dichter, indem er zunächst Gott selber reden läßt, daß der Ewige, den Israel thörichter Weise anklagt, die Schlechtigkeit dieser Heiden recht wohl kennt und die Rache bereit hält. Bald wird das Verderben über die Feinde hereinbrechen; denn der Ewige will sich seines Volkes wieder erbarmen, sobald es hinreichend gedemüthigt worden ist.

Vs. 34. Liegt nicht dies bei mir geborgen,
Versiegelt in meinen Schatzkammern?

Vs. 35. Mein ist Rache und Vergeltung
für die Zeit, wo ihr Fuß wanken wird;
Denn nahe ist der Tag ihres Verderbens,
und eilends kommt das über sie Verhängte.

Vs. 36. Denn der Ewige wird Recht schaffen seinem Volke,
und über seine Knechte wird er Reue fühlen,
Wann er sieht, daß jeder Halt geschwunden
und Mündiger wie Unmündiger dahin ist.

Vs. 34.

Den Sinn der Frage hat Luther, obwol er irrig an die Schlechtigkeit Israels denkt, treffend (1532) wiedergegeben: „Haltet nicht dafür, daß ich ein Gott sei wie Baal, der nicht sehe noch höre", und früher (1525): „Ich kenne die Gottlosigkeit wohl." Offenbar ist von der Schlechtigkeit der Feinde*) die Rede, und auf

*) Piscator (Quaestiones in Pentateuchum, Herborn 1624) erklärt: „Nonne malitia illa Israelitarum recondita est in omniscientia mea?" und meint dennoch, daß Vs. 35 zum Trost der Israeliten von der Rache Gottes an den Feinden die Rede sei! Sinnreich ist dagegen die Bemerkung von Calmet, der Vs. 34 richtig auf die Sünden der Feinde gegen Israel bezieht: „Studium, quo ultionem urgent homines accelerantque, illorum infirmitatis argumentum est ac secreta confessio. Verentur, ne vel occasio desit, vel hostis elabatur. Deus nil tale metuit." Nur darf man nicht übersehen, daß der Zweck, zu dem Gott das Unvolk als sein Werkzeug brauchte, erst erreicht sein mußte durch die völligste Demüthigung Israels, bevor Gott zur Rache an den Feinden seines Volkes übergehen konnte.

diese bezieht sich היא in engem Anschlusse an das Vorhergehende, wie z. B. Volck richtig erklärt. Schon das hier gebrauchte Bild vom Aufbewahren in den Schatzkammern schließt die auch von Hupfeld (zu Ps. 7, 4) befolgte Beziehung von היא auf das Nachfolgende aus; nicht die Strafen werden gesammelt und wohl verwahrt, sondern die Missethaten werden, wie es nach einem andern Bilde heißt, in ein Buch eingetragen (Dan. 7, 10; vgl. Ps. 139, 16; Mal. 3, 16) für den Tag der Rache, damit sie nicht in Vergessenheit gerathen, sondern zur bestimmten Zeit die gerechte Strafe nach sich ziehen. So heißt es Hos. 13, 12 צרור עון אפרים, und Hiob 14, 17 wird die sorgfältige Aufbewahrung durch חתם בצרור פשעי bezeichnet. Die richtige Erklärung des היא findet sich meist auch bei denjenigen Auslegern, welche die Missethaten der Hebräer und ihrer Feinde (J. H. Michaelis) oder der Israëliten allein (so noch Rosenmüller, Winzer) verstehen. Das Zusammenfassen der Israeliten und Heiden ist gegen allen Zusammenhang; derselbe verbietet aber auch die Deutung von Schultz, היא weise hinaus auf das Gericht über den abtrünnigen Theil Israels, denn das Gericht über das ganze Volk Israel hat ja bereits mit der Sendung des Unvolkes begonnen. Auf wie schwachen Füßen überhaupt die von Schultz wieder aufgenommene Scheidung zwischen der abgöttischen Masse und dem frommen Kerne in Israel steht, zeigt deutlich seine Berufung auf Vs. 36, wo diese Scheidung klar zu Tage treten soll, weil עבדיו nur das wahre Israel sein könne. Wenn aber Schultz sagt „עבדיו ist unmöglich Israel im Ganzen; das abtrünnige, dem Tode preisgegebene Israel führt diesen Ehrentitel nicht mehr", so ist dabei der prophetische Sprachgebrauch außer Acht gelassen, wie er z. B. Jes. 1, 3 vorliegt in den Worten: „Ein Ochs kennt seinen Eigenthümer und ein Esel die Krippe seines Herrn; Israel weiß nichts, und mein Volk (עמי) verstehet nichts." Gerade wie hier Jesaja vom Volke im Ganzen spricht, ohne den Gedanken an einzelne besser Gesinnte im Volke völlig auszuschließen, ebenso redet unser Dichter in seinem Liede. Gegenüber jener verkehrten Scheidung behauptet Calvin mit Grund: „Servos autem hic (Vs. 36) nominat, non qui suis obsequiis veniam promeriti fuerint, sed quos Deus pro suis agnoscere dignatur et qui reconciliationem ex animo quaerunt."

Einige Schwierigkeit macht hier noch das *ἅπ. λεγ.* כָּמֻס, wenngleich über den ungefähren Sinn aufgehoben, reconditus, nach dem Zusammenhange kein Zweifel sein kann. Ewald, dem Schultz folgt, erklärt §. 32 d כמס als gleich dem arab. und syr. כמן, welches wie das hebr. טמן verbergen bedeutet; der Uebergang des נ in ס werde durch ר vermittelt, vgl. בֵּן, בַּר (Sohn), chald. חֲמִיר (Gesäuertes) von חָמֵץ. Die Künstlichkeit dieser Erklärung liegt auf der Hand und beweist zwar noch nicht ihre Unmöglichkeit, ladet aber zum Auffinden einer einfachern Ableitung ein. Venema vergleicht כּוּמָז (Ex. 35, 22) globus und كمس collegit coegitve in formam rotundiorem; für die Bedeutung collegit ließe sich die Uebersetzung der LXX (*συνῆκται*) anführen. Allein viel näher liegt das vom samar. Texte gebotene כנוס, sodaß ich die Annahme von Gesenius und Fürst, כמס sei gleich כנס, verwandt mit כנז, am Wahrscheinlichsten finde. Für den in der Mitte der Wurzel allerdings seltenen Wechsel zwischen נ und מ vergleicht Gesenius (Thesaurus S. 765) זָנָה, äth. ዘመወ፡ scortatus est. Wie leicht der Begriff des Zusammenlegens, Aufbewahrens, Bergens in den des Verbergens übergeht, zeigt כנס so gut wie das lateinische condere; vgl. Pred. 2, 8 כָּנַסְתִּי לִי כֶּסֶף und Ex. 28, 42 מִכְנְסֵי־בָד. Die Uebersetzung verborgen (so noch de Wette, Schultz) paßt aber in den Zusammenhang unserer Stelle weniger gut als geborgen, aufbewahrt, wie Symmachus *ἀπόκειται* hat. Die meisten Ausleger (z. B. Calvin, J. H. Michaelis, Dathe) geben durch das zweideutige reconditus ihre Meinung nicht deutlich zu erkennen. Daß die Menschen nicht in Gottes Vorrathskammern hineinblicken können, ist sicher; was aber das Verborgensein für Gott selber betrifft, so hat Onqelos durch „opera eorum manifesta sunt coram me" den Sinn richtig umschrieben. Ewald übersetzt frei verschließen, und dadurch ist der Parallelismus mit versiegeln allerdings gewahrt. Das Versiegeln bezeichnet lediglich die Sicherstellung der Aufbewahrung; keine der zum Strafgerichte sich aufhäufenden Missethaten geht verloren, wird von Gott vergessen. Von dem unabänderlich in Gottes Rathschluß mit einbefaßten Gerichte (Schultz) ist nicht die Rede; wollte Gott seinen Sinn ändern, so wäre das Siegel kein Hinderniß für ihn. Ein Misverständniß unsers Bildes ist es auch, wenn Venema daraus

folgert, „thesaurum jam esse repletum et acervum ad plenam mensuram esse adductum“, denn die Verschuldung des Unvolkes geht ja noch voran und mehrt sich bis zum Tage, wo Gott mit den Feinden über all ihre Sünden Abrechnung hält. Dagegen stimme ich der Behauptung Venema's gegen Vitringa bei: „Non tam ab archivis, quae commentarios habent*) reconditos, quam a thesauris, in quos quae asservanda sunt colliguntur, donec suo tempore inde depromantur, metaphora repetenda erat.“ Das dem עִמָּדִי (vgl. Vs. 39; Ewald §. 265 c) entsprechende באוצרתי steht hier in der ursprünglichen activen (Ewald §. 152 a) Bedeutung von Behältern; vgl. Hiob 38, 22; Jer. 10, 13; 50, 25; 51, 16; Ps. 33, 7; 135, 7, wonach der Himmel, wie Deut. 28, 12, als Vorrathskammer Gottes erscheint.

Vs. 35.

Der für das murrende Volk beschämende und zugleich tröstliche Gedanke, daß Gott die frevelhaften Handlungen des Unvolkes nicht gleichgültig geschehen lasse, wird nun noch deutlicher ausgesprochen durch den Hinweis auf die gerechte Rache, welche der Ewige bald an den Feinden Israels nehmen werde. Unser Vers ist schwierig, sofern die Richtigkeit des Textes hier ernstlich in Zweifel gezogen werden kann. Ewald behauptet mit vollem Rechte, daß sich unser Lied in einem sehr reinen Wortgefüge erhalten habe und nimmt nur Vs. 38 eine kleine Textveränderung vor. Wenn beim A. T. von gut erhaltenem Texte die Rede ist, so kann das immer nur so gemeint sein, daß derselbe einen verständlichen, guten Sinn gibt und in der Hauptsache die Gestalt behalten hat, worin er aus der Hand des Schriftstellers hervorging. Wer auch nur 2 Sam. 22 mit Ps. 18 genauer vergleicht, muß die Ueberzeugung gewinnen, daß in der frühesten Zeit, bevor die kanonische Autorität zur strengen Hüterin des Buchstabens wurde, den Abschreibern „ein gewisser Spielraum“ (Hupfeld Ps. I, S. 235 Anm.) gelassen war. Bei dem eben erwähnten Psalme ziehen wir jetzt hier und da die eine Lesart als die ursprünglichere vor, wo es keinem Menschen ein-

*) L. J. K. Justi übersetzt „Schicksals-Rollen-Behälter.“

gefallen wäre, die andere Lesart, die einen durchaus nicht schlechten Sinn gibt, durch Conjectur zu ändern, während uns jetzt die Parallelstelle mit ihrer vorzüglicheren Wendung das Mittel zu einem weiteren Zurückgehen auf die ursprüngliche Textgestalt darbietet. Was Nitzsch (Studien und Kritiken 1830, S. 849) als denkwürdig hervorhob, daß sogar beim Gebete des Herrn der Buchstabe nicht ganz sichergestellt sei, das gilt bekanntlich auch vom A. T., dessen Text aus naheliegenden Gründen uns weniger als der neutestamentliche in ursprünglicher Gestalt erhalten ist. Uebersteigt es nun auch die Schranken menschlicher Wissenschaft, den schlechthin ursprünglichen Text völlig rein herzustellen, oder zu beweisen, daß irgend eine Stelle gerade wie sie vorliegt bis in's Kleinste hinein aus der Feder des Schriftstellers geflossen sein müsse; so läßt sich bei umsichtiger Betrachtung doch fast immer die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Ursprünglichkeit erkennen und beweisen. Bei dieser Möglichkeit müssen und dürfen wir uns beruhigen; denn ein Stück, dessen überlieferter Text dieselbe besitzt oder durch vorgenommene Aenderungen erlangt, kann nur in unwesentlichen Dingen von dem wirklich ursprünglichen Texte verschieden sein. Niemand wird wol heutiges Tages leugnen, daß dem überlieferten Texte unsers Liedes die Möglichkeit, ursprünglich zu sein, in verhältnißmäßig hohem Grade zukommt; wir haben bisher schon oft Gelegenheit gehabt, uns davon zu überzeugen, wie Aenderungen, die hier mit Berufung auf den samaritanischen Text, die LXX und andere alte Uebersetzungen vorgenommen wurden, unserm hebräischen Texte gegenüber gar nicht in Betracht kommen können. Eine Verbesserung, die man an irgend einer Stelle unsers Liedes für nöthig halten sollte, hat sich also zunächst allein durch innere Gründe zu bewähren; wo aber diese nicht fehlen, bietet die Zustimmung der ältesten Zeugen immerhin eine willkommene Bestätigung der für nothwendig befundenen Textänderung. Gesetzt, jene alten Zeugen hätten zu ihrer Zeit schon unsern jetzigen Text vorgefunden, sich aber dennoch eine Abweichung von demselben erlaubt, so ist es schon bemerkenswerth, daß man so früh eine Aenderung für nothwendig hielt; viel schwerer aber als dieses durch mannigfache Willkür geschmälerte Ansehen fällt die Möglichkeit ins Gewicht, daß die ältesten Zeugen zuweilen durch bloße Ueberlieferung des ihnen vorliegenden Textes uns

wirklich eine ursprüngliche Lesart erhalten haben, die der jetzige hebräische Text nicht mehr darbietet.

Betrachten wir zunächst unsere Textworte für sich, so kann לִי נָקָם וְשִׁלֵּם heißen „mir (d. h. keinem Andern gehört, kommt zu) Rache und Vergeltung", was dem nachdrücklich vorangestellten לִי entspricht. Das nur hier vorkommende Nomen שִׁלֵּם steht für das gewöhnlichere שִׁלּוּם (Ewald §. 156 b), vgl. דִּבֵּר Jer. 5, 13. In dem Sinne, daß nur Gott die Rache zustehe, verwendet der Apostel Paulus unsere Stelle, um die Römer (12, 19 *'Εμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος*) vor Selbstrache zu warnen. Es ist aber klar, daß dieser Gedanke unserm Dichter fremd ist, da er bei seinem von der Obmacht des Feindes zertretenen und ohnmächtig darniederliegenden Volke unmöglich an Selbstrache denken konnte, die es an dem Unvolke hätte nehmen wollen. Wir haben daher לִי nicht als Dativ des Besitzers, sondern als Dativ des Urhebers zu fassen (vgl. Hupfeld zu Ps. 3, 9): „von mir kommt Rache u. s. w.", wie es der Verfasser des Hebräerbriefes (10, 30) genommen hat, dessen Citat wörtlich mit dem des Römerbriefes übereinstimmt. So gewinnen wir für unsere Stelle den passenden Sinn: „Ich, von dem ihr das nicht erwartet habt, übe Rache und Vergeltung an dem gottlosen Unvolke." Bei Weitem schwieriger aber ist das zweite Versglied לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם, wo עֵת vor dem Relativsatze ohne אֲשֶׁר im stat. constr. steht, vgl. Hiob 6, 17; Ewald §. 208 b; 286 i. Das Wanken des Fußes (gegen die in Gesenius' Gram. §. 72, Anm. 2 aufgestellte Regel haben wir das impf. mit û neben dem infin. מוֹט) ist ein häufiges Bild des beginnenden Sturzes, des eintretenden Untergangs, vgl. Ps. 38, 17; 94, 18. Was soll man sich nun bei der gewöhnlichen Uebersetzung von לעת (noch Schultz hat: zur Zeit, wo, Volck: quo tempore) denken? Das Wanken bezeichnet den Anfang des Unglücks, und die Rache kann doch auch nur durch Versetzung in Unglück vollzogen werden; somit ergäbe sich als Sinn unsers Hemistichs: „Zur Zeit, wo ihr Unglück beginnt, will ich sie in das größte Unglück stürzen", denn der Zusammenhang lehrt, daß der unendliche Frevel der Feinde als gerechte Strafe das größte Unglück nach sich ziehen muß. Daß der eben gewonnene Gedanke wenig ansprechend ist, haben viele

Ausleger*) gefühlt; so sagt z. B. Schultz von unserm zweiten Versgliede: „Es gibt ausdrücklich zu verstehen, daß das Rachenehmen sogar auch materiell vom Strafen verschieden sein werde. Es soll erst in Folge der Strafe, und zwar erst da, wo sie die Schuldigen wanken und fallen macht, zu Stande kommen. Es kann nur so viel heißen als: sie zu der Anerkennung, daß der Herr der wahre Gott sei, zu einem tandem vicisti zwingen.“ Abgesehen davon, daß diese unnatürliche Erklärung den Stempel des Irrthums auf der Stirne trägt, so wird dabei auch לעת falsch gefaßt, als wäre es gleich בעת. Niemals heißt לעת zur Zeit, sondern gegen die Zeit, wie Gen. 8, 11; 24, 11 um die Abendzeit steht, vgl. Ewald §. 217, [d], [b]); eine solche unbestimmte Ausdrucksweise wäre aber in einer Rede Gottes, wie wir sie hier haben, wenig angemessen. Einen bessern Weg hat Ewald**) eingeschlagen, der Gott sagen läßt, „der Untergang dieses übermüthigen Feindes sei schon längst beschlossen um bald genug ausgeführt zu werden: nur Ein kleines Wanken seines Fußes, und sein völligster Sturz werde sogleich folgen.“ Allein der Uebersetzung „sobald nur wanken wird ihr Fuß“ steht ebenfalls der Sprachgebrauch entgegen; Ewald selber gibt §. 337 [c], [b]) in seinem Lehrbuche nur für בעת die Bedeutung sobald an; dazu kommt, daß man nicht absieht, wer anders als Gott das Wanken des Fußes zu Wege bringen soll, und Gott kann doch nicht den Beginn seines Eingreifens von seinem eigenen Handeln abhängig machen. Diese letztere Schwierigkeit wird zwar durch Luther's (ebenso Junius, Clericus u. A.) Uebersetzung zu seiner Zeit, welche v. Meyer und Stier beibehalten, vollständig beseitigt, aber nur auf Kosten der sprachlichen Möglichkeit; לְעֵת ist ja nie gleich בְּעִתּוֹ, das z. B. Hos. 2, 11; Jer. 5, 24 steht. Vielleicht könnte man suchen, durch folgende Erklärung einen angemessenen Sinn zu gewinnen: „In meinem Besitze sind (bleiben?) Rache und Vergeltung für die Zeit, wo ihr Unglück beginnt, d. h. wo die den Feinden zugemessene Frist abgelaufen ist und die so lange auf-

*) Baumgarten will רגלם auf die Israeliten beziehen, אידם auf die Heiden; dagegen spricht nicht nur der Parallelismus, sondern auch der Umstand, daß die Israeliten sich bereits im Unglücke befinden.

**) Aehnlich schon Calmet: „Vix pedem movebunt, illos ego profligabo.“

bewahrte Missethat hervorgeholt und in's Gericht gebracht wird“; aber auch diese Deutung wüßte ich nicht auf natürliche Weise in unsern Textworten zu finden.

Unter diesen Umständen sehe ich mich, solange ich nicht eines Bessern belehrt werde, auf ein Abgehen vom überlieferten Texte angewiesen; und die Lesart des samaritanischen Textes ליום für לִי, welche sich zunächst darbietet, räumt in der That alle Schwierigkeiten aus dem Wege. Bevor wir diese Lesart prüfen, bemerke ich noch, daß dieselbe durch die Uebersetzung der LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω* [cod. Al. *ἐν καιρῷ*] *ὅταν σφαλῇ κτλ.*) eine Bestätigung findet; hätte die LXX ליום nicht vorgefunden, sondern לִי gelesen, so wäre ihr Abweichen von unserm hebräischen Texte wol unbegreiflich. Unter der Voraussetzung, daß die LXX die Lesart des samaritanischen Textes vor sich hatte, erklärt sich dagegen aus dem Anstoß an dem ungewöhnlichen Nomen שִׁלֵּם sowohl die Aenderung von ושלם in אשלם als auch die Fassung des לְ als *ἐν*. Wir haben nun die Worte ליום נקם ושלם, die einen schönen Parallelismus mit לעת וג׳ bilden, enge an Vs. 34 anzuschließen: „versiegelt für den Tag, auf den Tag der Rache u. s. w.“; zwar könnte hier עַד bis statt לְ stehen (vgl. Jer. 27, 22; Dan. 12, 9), aber wie passend לְ ist, zeigen Stellen wie Hiob 21, 30; 38, 23; Hab. 3, 16; Zeph. 3, 8. Der dadurch gewonnene Gedanke liegt so nahe, daß Onqelos Vs. 34 geradezu gesetzt hat: גניזין ליום־דינא באוצרי, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, daß er unsern jetzigen hebräischen Text vor sich hatte, so gut wie der Apostel Paulus, der nach dem Grundtexte לִי übersetzt und sich in Vermeidung des Nomens שִׁלֵּם an die LXX anschließt. Bei Onqelos lautet der Anfang von Vs. 35: קדמי פורענותא ואנא אשלם בעדן דיגלון מארעהון, als handelte es sich um Rache an Israel durch Vertreibung aus dem heiligen Lande; wenn nun H. A. W. Meyer (zu Röm. 12, 19) meint, die beiden neutestamentlichen Stellen seien wegen *ἐγὼ ἀνταποδώσω* auf die Paraphrase des Onqelos als ihre gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen, so ist das wol ein Irrthum, schon weil es nicht *καὶ ἐγὼ* heißt. Wer zu Anfang לִי fand, konnte den darin liegenden Nachdruck leicht auf's Folgende übertragen, sei es nun, daß er wie Aben-Esra die ungewöhnliche Nominalform erkannte (לי הנקם ולי השלם), oder sie wie Onqelos durch das

verbum finitum umging. Hieronymus hat bei seiner Uebersetzung „Mea est ultio et ego retribuam“ vielleicht auf die Stellen des N. T. Rücksicht genommen; der Erste, der שִׁלֵּם richtig faßte, ist Saadia, der das erste Versglied, abgesehen von dem vorne hinzugesetzten Vav, genau nach dem überlieferten hebräischen Texte gibt (ولى الانتقام والتوفية). Schon L. Cappellus hat die samaritanische Lesart unserm hebräischen Texte vorgezogen; doch ist, wie Volck mit Recht bemerkt, sein Grund, daß die dritte Person in וְשִׁלֵּם nicht zur ersten in לִי passe, hinfällig genug. Dieser Anstoß an וְשִׁלֵּם war für die LXX kein Grund, den Tag hereinzubringen; denn da sie ohne Weiteres die erste Person des Zeitworts ausdrückt, mußte ihr ja לִי recht bequem sein. Der Tag kann aber auch nicht, wie Vater meint, dem folgenden עֵת seinen Ursprung verdanken; für jede Auffassung, welche den engen Anschluß von Vs. 35ª an Vs. 34 verkennt, ist der Tag ja viel hinderlicher als לִי, wie der lahme Sinn der LXX zeigt. Bei der samaritanischen Lesart לְיוֹם, die ich also für die ursprüngliche halte, werden wir nun die Versabtheilung wol ändern und Vs. 35ª als Schluß von Vs. 34 ansehen müssen; und dem steht nicht im Wege die Erklärung des nun folgenden כִּי, das man nicht mit Hieronymus, Vater u. A. auslassen darf.

Das zweite Hemistich unsers Verses bringt den neuen Gedanken, daß der Sturz der Feinde nahe sei. Den murrenden Israeliten, die in dem ungestraften Schalten der Feinde eine Ungerechtigkeit Gottes erblicken wollten, hielt der Dichter mit göttlicher Gewißheit den Satz entgegen, daß der Ewige dem Unvolke seine Frevel behalte auf den Tag der Vergeltung. Gott hat der Mishandlung seines Volkes durch den übermüthigen Feind nicht gleichgültig zugesehen, sondern Alles zu ihrer Bestrafung vorbereitet, denn nahe ist der Tag ihres Verderbens und eilends kommt das über sie Verhängte. Das wie חֵיק gebildete אֵיד ist durch die alten Uebersetzer, durch Zusammenhang und Parallelstellen (vgl. Ps. 18, 19 und manche Stellen in den Büchern der Sprüche, Jeremias und Hiob) in seiner Bedeutung Unglück, Untergang sichergestellt; dagegen ist die Grundbedeutung streitig. Sicher abzuweisen ist Abulwalid's Meinung (vgl. Gesenius' Thesaurus), daß vom Nebel (אֵד Gen. 2, 6) der Begriff des Unglücks abzuleiten sei; Fürst geht in seinem Handwörterbuche auf אדד wenden, kreisförmig umschließen

zurück, als wäre אֵיד entweder „Wendung, Schickung, Verhängniß“ oder „Umengung, Bedrängniß.“ Am Einfachsten ist wol, als Grundbedeutung mit Gesenius und Winer Last anzunehmen, vgl. آد incurvavit, gravitate pressit; nur darf man nicht mit Venema darin einen Rückblick auf den „thesaurus a Deo aggestus et obsignatus“ sehen, als gestalte sich der von Gott aufgespeicherte Sündenhaufe zu einer die Feinde selber erdrückenden Last. Gesetzt auch, daß unsere Ableitung von אֵיד richtig ist, so können wir doch nach dem vorliegenden Sprachgebrauche wol sicher behaupten, daß der Dichter sich derselben nicht bewußt war. Das letzte Versglied (וְחָשׁ עֲתִדֹת לָמוֹ) kann ebenfalls nichts für Venema's Ansicht beweisen, da die Bedeutung Schatz, wofür er Jes. 10, 13 (ועתידתיהם שׁוֹשֵׂתי) mit Recht anführt, an unserer Stelle ausgeschlossen ist. Der Sinn wird von Ewald im Einverständnisse mit fast allen Auslegern richtig erklärt „es eilt das ihnen von Gott bereitete Geschick“, vgl. Hab. 2, 3; Jes. 60, 22. Zur 3. pers. masc. sing. vor dem fem. plur. vgl. Micha 2, 6; Gesenius Gram. §. 147 [a]. Unpassend verbindet noch Fürst im Handwörterbuche למו mit חוּשׁ, unter Vergleichung von Ps. 22, 20; 70, 6; die Beziehung auf parata liegt jedenfalls näher. Es bedarf wol kaum der Bemerkung, daß der hebräische Sprachgebrauch uns nicht zu der Uebersetzung „das von ihnen Bereitete“ berechtigt; עתיד läßt sich nicht auf aramäische Art als passives Particip betrachten, und zudem zeigt Jes. 10, 13, wie jener Gedanke hätte ausgedrückt werden müssen. In Luther's Uebersetzung „ihr Künftiges“ (vgl. Winer's chald. Gram. §. 45, 2) liegt eine Abschwächung des Sinnes, der auf eine vorbereitende Thätigkeit Gottes hinweist; vgl. Jes. 28, 22; 37, 26.

Vs. 36.

Während man bei Vs. 35 [b] im Zweifel sein kann, ob die Worte noch Rede Gottes sind und כִּי nicht als Versicherungspartikel zu nehmen ist, fallen diese Bedenken bei Vs. 36 von selber weg; denn hier begründet der Dichter den baldigen Sturz der Feinde mit dem Erbarmen, welches Gott für sein bis auf's Aeußerste gebrachtes Volk fühlen wird. Sehr unnatürlich faßt Volck die Worte „Nam causam aget Jehova populi sui“ als Rede Gottes, der nicht

in der ersten Person spreche, um die Macht des Namens יהוה gegenständlich vorzuführen. Nach der lebendig eingreifenden Stimme Gottes, welche der Dichter Vss. 34. 35 hat ertönen lassen, fällt er wieder in die eigene Rede zurück und führt den Ewigen Vs. 37 durch ein ausdrückliches ואמר abermals redend ein. Das erste Versglied (כי־ידין יהוה עמו) gibt die LXX durch Ὅτι κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ, und darnach ist unsere Stelle Hebr. 10, 30 angeführt und von dem Gerichte verstanden, „welches Gott auch über die Genossen seines eigenen Volkes halten und wodurch er Diejenigen, welche demselben nicht wahrhaft angehören, ausscheiden wird“ (Bleek). Es ist aber unleugbar, daß der Verfasser des Hebräerbriefes das Richten in einem andern Sinne gefaßt hat, als welcher nach dem Zusammenhange unserer Stelle von dem Dichter beabsichtigt ist; sowohl das Gottes Strafgericht über die Feinde begründende כִּי, als auch der Parallelismus mit dem zweiten Versgliede (ועל־עבדיו יתנחם) setzen außer Zweifel, daß יָדִין hier von dem Recht schaffenden Richten*) zu verstehen ist, vgl. Gen. 30, 6; Ps. 54, 3, und in diesem Sinne שׁפט z. B. Ps. 7, 9; 72, 4. Ueber die Form יָדִין vgl. Ewald §. 127 a. In Psalm 135 finden wir Vs. 14 unser ganzes Hemistich wörtlich wieder, offenbar aus unserm Liede entlehnt. Das zweite Versglied „und über seine Knechte wird er Reue fühlen“ (נחם ist im Niph. Ps. 90, 13 wie hier im Hithp. „sich leid sein lassen, Mitleid empfinden“, vgl. Luther's ursprüngliche Uebersetzung sich's reuen lassen; zur Punktation vgl. Num. 8, 7 die Pausalform וְהִטֶּהָרוּ und Gesenius' Gram. §. 27, Anm. 2, b) spricht Gottes Erbarmen mit seiner Gemeinde so deutlich aus, daß es wahrlich ein Kunststück ist, hier den entgegengesetzten Sinn zu finden. Dennoch führt Münster die Erklärung an „Consolari est explere cupidinem ulciscendi“, und Jac. Cappellus deutet „desinet eos pro suis servis agnoscere“; in diesem Sinne übersetzt Herder „ihn reuet's, daß sie seine Kinder sind“ und bemerkt dazu, daß der Fluch auf das Volk bis zu des Gedichtes Ende

---

*) So hat's wol ohne Zweifel auch die LXX gemeint, entsprechend ihrer Uebersetzung des folgenden Versgliedes, welche 2 Macc. 7, 6 angeführt wird: *Ὁ κύριος ὁ θεὸς ἐφορᾷ καὶ ταῖς ἀληθείαις ἐφ' ἡμῖν παρακαλεῖται, καθάπερ διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ἀντιμαρτυρούσης ᾠδῆς διεσάφησε Μωυσῆς λέγων Καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται.*

fortgehe und erst im folgenden Kapitel der Segen folge. Aehnlich sagt Luther in der Vorrede auf das A. T. (No. 9): „Nun halte das Lied Mosis mit dem Segen gegen einander, so wirst du sehen das Gegentheil. Denn im Liede verdammt er das ganze Volk; hier aber segnet er einen Jeden insonderheit", und es scheint, daß Volck darnach unser Lied als „Mosis canticum cygneum prius" hätte bezeichnen müssen. Die meisten Ausleger konnten sich aber der Erkenntniß, daß das zweite Versglied von Gottes Mitleiden mit Israel handelt, nicht verschließen; das Misverständniß von ידין, das nicht nur durch die Zweideutigkeit des Wortes, sondern auch durch den Blick auf Hebr. 10, 30 hervorgerufen wurde, nöthigte dann zu sehr künstlichen Erklärungen. So machte Luther trotz des deutlichen Parallelismus einen Unterschied zwischen עמו und עבדיו, indem er (1525) umschrieb: „Seines eigenen Volkes wird er nicht verschonen, nur derer, die sich zu Christo bekehren"; Andere aber (Raschi, Jak. Alting, Rosenmüller u. s. w.) machten das zweite Versglied zum Nachsatz des ersten, während die beiden doch in demselben Verhältnisse zu einander stehen wie das dritte zum vierten, und betrachteten das impf. ידין als fut. exact. Noch verfehlter deutet Maurer: „Nam judicabit i. e. castigabit Jova populum suum, et (postquam satis poenarum dederit) servorum suorum miserebitur. Dagegen findet sich das Richtige bei Dathe, de Wette u. A.

Das zweite Hemistich werden wir nicht mit Maurer gegen die jetzige Versabtheilung als Vordersatz zu Vs. 37 betrachten dürfen, da es sich vielmehr passend an Vs. 36ᵃ anschließt und der Abschnitt Vss. 37—39, wie wir sehen werden, ein Ganzes für sich bildet. Wir können nun כִּי יִרְאֶה übersetzen, denn er wird sehen oder wann er sehen wird, was nach Schultz sachlich dasselbe sein soll; allein die erstere Fassung scheint mir weniger angemessen zu sein, sofern darin die Drohung, daß es vor der Hülfe Gottes erst zum Aeußersten kommen müsse, für unsern Zusammenhang zu scharfhervortritt. Daß Israel in die allergrößte Noth gerathen solle, ist schon früher klar genug angedeutet; hier Vs. 36 wird zum ersten Male von dem Mitleide des Ewigen mit seinem Volke gesprochen, so daß die Wiederholung der Drohung das Gefühl des Lesers hier unangenehm berühren muß. Luther'n ist das

nicht entgangen, denn er übersetzt „Denn er wird ansehen, daß“, nimmt also ראה etwa (vgl. 2 Kön. 14, 26) wie זכר; aber einfacher ist die andere Fassung, die z. B. Jak. Alting (quum videbit abiisse vires), J. H. Michaelis und Ewald vertreten. Von den nun folgenden sprüchwörtlichen Ausdrücken (כי־אזלת יד ואפס עצור ועזוב) vermuthet Ewald, daß unser Dichter sie vielleicht zum ersten Male in die höhere Rede aufnahm. Der erstere ist ohne besondere Schwierigkeit; zu der aramäischartigen Bildung אזלת vgl. Ewald §. 190 [b], Gesenius Lehrgebäude S. 264. 417. Das Wort אָזַל abiit ist überhaupt mehr ein aramäisches als ein im Hebräischen gewöhnliches; als defecit findet es sich auch 1 Sam. 9, 7, und sonst lesen wir es nur noch Spr. 20, 14; Jer. 2, 36 und Hiob 14, 11, während es in den chaldäischen Abschnitten des A. T. häufiger vorkommt. Daß die Hand als Werkzeug des Handelns und Haltens Bezeichnung der Macht ist, liegt in der Natur der Sache; vgl. Jes. 28, 2 בְּיָד mit Macht, Jes. 37, 27 קִצְרֵי יָד ohnmächtig. Von der schirmenden und schützenden Macht steht's z. B. Esra 7, 6 כְּיַד־יְהוָה אֱלֹהָיו עָלָיו, von der sich aufrecht haltenden Kraft Lev. 25, 35 וּמָטָה יָדוֹ (und er kann sich nicht mehr halten). Ewald übersetzt daher recht ansprechend „sieht er, daß hingeschwunden jeder Halt“ und versteht dies nicht nur von der eigenen Macht Israels, sondern von „allen menschlich irrthümlichen Stützen von Macht, worauf es sich jetzt verläßt.“ Zu אֶפֶס vgl. Ewald §. 286 [h].

Sehr schwierig ist dagegen die Erklärung von עצור ועזוב, dessen genauerer Sinn vielleicht schon den Alten dunkel war, wenn gleich die allgemeine Bedeutung dieser sprüchwörtlichen Redeweise insofern klar ist, als hier aller Wahrscheinlichkeit nach durch Gegensätze die Gesammtheit ausgedrückt wird, vgl. oben Vs. 25. Diese Art des Ausdrucks ist eine so naheliegende, daß sich dieselbe ohne Zweifel in allen Sprachen wird nachweisen lassen. Ewald (Gesch. VII, S. 541) vergleicht Tar. Moall. Vs. 97 ذو الاصحاب والمتوحد, und zahlreiche andere Beispiele aus dem Arabischen bieten Gesenius (Thes. S. 1008) und besonders Rödiger (ebend. S. 1362). Donaldson, der zum Wiedergeben der Paronomasie „opertum et apertum“ von Gottfried Hermann entlehnt, vergleicht die Worte der Ismene in Sophokles' Antigone Vss. 39. 40:

τί δ', ὦ ταλαῖφρον, εἰ τάδ' ἐν τούτοις, ἐγὼ
λύουσ' ἂν ἢ 'φάπτουσα προςθείμην πλέον;

und Schneidewin, der hier wol besser mit Porson *εἴθ' ἅπτουσα* liest, bringt zu der Stelle noch weitere Beispiele aus dem Griechischen bei. Im Rigveda (vgl. die aus von Noorden's Uebersetzung genommene Stelle in Bunsen's Aegyptens Stelle V^a S. 267) wird Indra durch die Worte „Herr des Gehenden und Gebundenen" als Herr der ganzen Welt bezeichnet. Wie bei עֵר וְעֹנֶה (Mal. 2, 12) und שֹׁגֵג וּמַשְׁגֶּה (Hiob 12, 16) können wir auch hier bei unsern männlichen Participien die sächliche Fassung nicht voraussetzen;*) und dazu stimmen auch die Parallelstellen 1 Kön. 14, 10; 21, 21 und 2 Kön. 9, 8, wo es von Jerobeam und Ahab heißt, daß Gott von ihren Nachkommen ausrotten werde משתין בקיר und (dies Vav steht nur an der ersten Stelle) עצור ועזוב בישראל; außerdem findet sich unsere Formel nur noch in der Stelle 2 Kön. 14, 26: כי־ראה יהוה את־עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל, welche sehr an die unsrige anklingt. Aus den erwähnten Stellen (vgl. auch 1 Kön. 16, 11), die wahrscheinlich vom letzten Verfasser der Bücher der Könige herrühren, der gerne Wörter des gemeinen Lebens (Ewald Geschichte I, S. 176) gebraucht, ergibt sich nun noch nichts Sicheres über die eigentliche Bedeutung der beiden Wörter; ja es wäre trotz der mannichfachen Beziehungen, worin wir עצר und עזב im A. T. gebraucht finden, keineswegs unmöglich, daß der die Sache aufklärende Sinn jener Wörter außerhalb der uns bekannten Schriftsprache gesucht werden müßte, also von uns nur auf dem Wege der Vermuthung gefunden werden könnte.

Der Syrer hat in den Büchern der Könige, wie Vater bemerkt, die Begriffe ligare und solvere ausgedrückt, aber in unserm Liede übersetzt er „neque adest, qui auxilietur (ܥܕܪ i. q. עָזַר) et suffulciat", also ohne einen Gegensatz zu gewinnen. Raschi hat dies verbessert,**) indem er die Passivform beachtete und sich nach sprachlicher Begründung umsah; für עזוב als fir-

---

*) Dagegen findet sich diese beim Femininum Deut. 29, 18 in der Formel הָרָוָה אֶת־הַצְּמֵאָה.

**) Ihm schließen sich neuere jüdische Ausleger noch an; so hat die Zunz'sche Bibel „Bewahrtes und Befestigtes", und Philippson will den Gleichklang der Wörter durch „das Beste und Feste" nachahmen.

matus berief er sich auf Neh. 3, 8 und Jer. 49, 25. Gesetzt, es gäbe außer dem gewöhnlichen Verbum עזב, dessen Grundbedeutung lösen durch Ex. 23, 5 feststeht, ein anderes mit dem gerade entgegengesetzten Sinn (vgl. חשׁב) binden, befestigen, so hilft uns das neben dem Aehnliches bedeutenden עצור nichts, da wir einen Gegensatz nöthig haben. Auf sehr geschraubte Weise erklärt Raschi עצור als „servatus coërcitione imperantis“, was doch wol auf keinen Fall angeht. Könnte עצור geradezu wie עזור adjutus heißen, so böte עזוב in der gewöhnlichen Bedeutung relictus das passende Gegenstück; allein עצר hat die genannte Bedeutung nicht, und wäre es wirklich gleich עזר, so sollte letztere Wurzel selber gebraucht sein, da sie eine noch schönere Paronomasie ergibt. Gesenius behauptet allerdings wol mit Recht die Verwandtschaft von עזר und עצר, indem er für ersteres aus cinxit (vgl. עֲזָרָה 2 Chr. 4, 9 für das ältere חָצֵר) die Bedeutung adjuvit ableitet, für עצר (verwandt mit אזר, אסר, אצר, חצר) die Bedeutungen „umschließen, einschließen, zusammenhalten, zurückhalten, hindern u. s. w.“ aufstellt; aber wir müssen uns zunächst an den nachweisbaren Sprachgebrauch halten, der für unsere Formel den Sinn adjutus et relictus ausschließt und ebenso, falls diese Fassung Jemanden nach 1 Kön. 20, 11 einfallen sollte, cinctus et solutus. Selbst wenn wir im Anschlusse an die erwähnte Uebersetzung des Syrers, der hier irrig das Activum ausdrückt, ligatus et solutus übersetzen, steht der uns bekannte Sprachgebrauch von עצור im Wege. Wir werden der Wahrheit am Nächsten kommen, wenn wir kurz die von den alten Uebersetzern und den Auslegern gegebenen wichtigsten Erklärungen mit Rücksicht auf die Parallelstellen, den Sprachgebrauch und besonders den als nothwendig erkannten gegensätzlichen Sinn der beiden Theile der Formel zur Sprache bringen.

Die LXX übersetzt unser Hemistich sehr ungenau *εἶδε γὰρ παραλελυμένους αὐτοὺς καὶ ἐκλελοιπότας ἐν ἐπαγωγῇ καὶ παρειμένους*. Mit dem dunkeln Schlusse dieser Worte ist nichts anzufangen, weil seine Auslegung unsicher ist; L. Cappellus übersetzt ihn sonderbar genug durch „deficientes in reductione praeputii et remissos“ und meint, er beziehe sich auf den aus der Geschichte der Sichemiter bekannten Schmerz und Schwächezustand, den die Beschneidung zur Folge hat. Dathe übersetzt „defecisse in ordine

agminis servando atque esse debilitatos", während Rosenmüller hat „deficientes in captivitate et remissos", als läse er das vielfach (vgl. Schleusner's Novus Thesaurus II, S. 422) bezeugte *ἀπαγωγῇ*. Jedenfalls ist die Deutung der LXX unhaltbar, da sie anstatt gegensätzlicher vielmehr synonyme Ausdrücke annimmt. Anders aber übersetzt sie in den Büchern der Könige, nämlich *συνεχόμενος καὶ ἐγκαταλελειμμένος*, womit an der ersten Stelle, die der cod. Vat. nicht hat, im Cod. Al. *ἐχόμενος κτλ.* wechselt; diese Uebersetzung (der Festgehaltene und der Zurückgelassene) gewährt aber keinen klaren Gegensatz. Aehnlich hat Hieronymus an unserer Stelle clausi residuique,*) während wir in den Büchern der Könige clausus (Ein Mal mit dem Zusatz carcere) et novissimus (ultimus, extremus) finden. Die Uebersetzung des Symmachus (Dathe dissert. pg. 230) „angustia affectus et destitutus", welche durch Vermittelung des Syrischen von Masius erhalten ist, gibt schwerlich irgend welche Ausbeute. Das Letztere gilt auch von Onqelos (מטלטלין ושביקין), der wahrscheinlich an Verbannte und Zurückgelassene denkt, und von der sprachlich leichten **) Fassung des Saadia (المحبوس والمتروك clausus et derelictus). Die Rabbinen wissen ebensowenig Rath, wenn sie mit Joseph Qimchi die Formel sächlich erklären: „clausum, i. e. opes, quippe quae in domibus recludantur, et liberum, i. e. pecus, quippe quod libere vagetur", was noch immer besser ist als „pretiosum et vile" (vgl. die Annotationes et Vindiciae zur Noldischen Concordanz No. 502). Schultz hat dies in die männliche Form „Vornehm und Gering" umgesetzt, was zu den drei

---

*) Dies erklärt Calmet mit Berufung auf 1 Makk. 9, 40; 16, 8 folgendermaßen: „clausi in arcibus = quibus tutissimae esse res videbantur; residui, qui se militum furori subduxere, qui se captivos dediderunt."

**) Vitringa nimmt beide Ausdrücke synonym: „Per inclusos et derelictos hic intelliguntur milites in praesidio urbium relicti ad defensionem, ultimum refugium et spes Populi, si forte res praelio ceciderit in pejus." Venema lobt es, daß Vitringa die *πανωλεθρία* vermeide und vergleicht zu seinen sprachlich falschen Erklärungen fortis et debilis, nobilis et ignobilis Jes. 9, 13; 19, 15; Ps. 49, 3. Dabei gelingt es ihm doch nicht, den Begriff Alle zu vermeiden, der ja durch die Parallelstellen völlig gesichert ist.

ersten Stellen in den Büchern der Könige nicht paßt, da die Herrscherfamilien ja aus lauter vornehmen Leuten bestanden und schwerlich angenommen werden darf, daß unsere Formel für Alle schon damals in ihrem ursprünglichen Sinne so abgeblaßt war, daß auf die Angemessenheit der einzelnen Ausdrücke zur Sache gar nichts mehr ankam; zudem verstößt die Ansicht von Schultz ebenso sehr gegen alle sprachliche Möglichkeit als die Meinung von Volck: „Fortassis עצור ועזוב ita inter se opponuntur, ut עצור illum significet, qui est intra הָעֲצָרָה, in consortio vivit cum aliis, עזוב solivagum (der zur עצרה Gehörige und der Einzellebende)?“

Natürlich kann ich nicht alle Einfälle, die jemals über unsere schwierige Formel vorgebracht sind, hier aufzählen; aber zwei Erklärungen muß ich noch erwähnen, weil sie vielen Beifall gefunden haben. Lud. de Dieu (Critica sacra, Amstel. 1693, S. 47) erklärte nach dem Arabischen „pater familias et caelebs“, und ihm folgten z. B. M. Polus, Dathe und noch Keil in seinem Kommentar zu den Büchern der Könige; aber Rödiger zeigt im Anhange zu Gesenius' Thesaurus (S. 104), daß eine „falsa et ridicula interpretatio Kamusi“ die Stütze dieser vermeintlich auf das Arabische gegründeten Auslegung ist. Besser scheint die Erklärung „der Eingeschlossene und der Losgelassene, d. i. der Knecht und der Freie“ begründet zu sein, welche z. B. Rosenmüller, Gesenius, Winer, de Wette billigen, letzterer (in den Anmerkungen zur Bibelübersetzung) mit der Wendung, die Formel sei sprüchwörtlich für „Hohe und Niedere.“ Dietrich (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik S. 205 fg.) vergleicht eine Stelle aus dem Leben Timur's (II, S. 150), wo auf „Alle aus dem Heere, Groß und Klein“ zur Bezeichnung von „Herr und Knecht“ آسرا وأسيرا folgt, und meint, nun sei kein Zweifel mehr, daß unsere hebräische Formel durch „frei und unfrei“ erklärt werden müsse. Aber sehen wir auch ganz davon ab, daß zu Herrscherhäusern, selbst wenn dies Wort im weitesten Sinne (vgl. 1 Kön. 16, 11) genommen wird, keine Knechte gehören: gerade der Ausdruck des Ibn-Arabschah kann uns das Mißliche jener weitverbreiteten Erklärung zeigen. Daß Gebundener Bezeichnung des Sclaven sein kann, leuchtet ein, und ebensowenig Schwierigkeit macht Bin-

bender für Herr; aber wir haben ja im Hebräischen das passive Particip und gewinnen also statt des Begriffes Herr nur den des Freigelassenen, der früher Knecht war. Der Gegensatz zwischen libertus und servus ist offenbar untauglich zur Bezeichnung des ganzen Volkes; und es ist Erschleichung, wenn man statt manumissus עָזוּב ohne Weiteres für liber, ingenuus nimmt. Dazu kommt nun die sprachliche Schwierigkeit, daß עָזַב nirgends im A. T. von der manumissio gebraucht wird und ebensowenig עָצַר vom Binden. In letzterer Beziehung könnte man meinen, mit clausus auszureichen, aber von einem Einsperren der Sclaven in ein בֵּית עֲבָדִים (vgl. Knobel zu Ex. 13, 3) weiß die hebräische Sitte nichts, so daß also auch die Deutung von עָצוּר, das sonst nirgends den Knecht bezeichnet, als wenig gesichert erscheint.

Vielleicht ließe sich unsere Formel unter strenger Beobachtung des Gegensatzes der beiden Ausdrücke so erklären, daß man ihnen einen ganz allgemeinen Sinn gäbe, der an und für sich auf jeden Menschen anwendbar wäre: der Eingeschränkte, Zurückgehaltene, Verhinderte und der Losgemachte, den man fahren läßt, gewähren läßt (vgl. פָּרוּעַ Ex. 32, 25 effrenatus). Da aber eine so allgemeine Fassung die Entstehung der sprüchwörtlichen Redeweise nicht leicht erklärt, muß man wahrscheinlich auf etwas Besonderes zurückgehen; und hier lassen sich der Möglichkeiten gar manche denken. So könnte z. B. mit unserer Formel die erwachsene männliche Bevölkerung verstanden sein, sofern sie bei der Aushebung zum Zwecke des Kriegs theils zurückbehalten, theils wegen Untauglichkeit u. s. w. von der Dienstpflicht losgemacht wird. Sehr sinnreich nimmt Ewald (Alterth. S. 170) unter Vergleichung von Jer. 36, 5 und Neh. 6, 10 einen Euphemismus zu Hülfe; עָצוּר ist ihm der levitisch Verunreinigte, der verhindert ist, bei öffentlichen Geschäften und Aufzügen zu erscheinen. Nur ergibt sich dabei keine natürliche Deutung des עָזוּב, da man nicht einsieht, warum die Nichtverunreinigten als Losgemachte bezeichnet werden; außerdem ist so der Sinn der Formel wieder zu eng, um die gesammte männliche Bevölkerung einzuschließen, den kleinsten Knaben nicht ausgenommen. Dies Letztere leistet die Erklärung, welche nach den Andeutungen des Sanctius*)

*) Sanctius stellte unter Anderm die Erklärung auf: „Auferendos

von Sebastian Schmidt aufgestellt und von Thenius (zu 1 Kön. 14, 10) durch die treffende Bemerkung empfohlen wurde, unsere Formel müsse sich wegen des sonst überflüssigen Zusatzes „in Israel" auf das öffentliche Leben im Staate beziehen. Schmidt's Erklärung (puer, qui domi adhuc detinetur et qui emancipatus est) können wir im Deutschen mit Nachstellung der Negation durch „Mündiger und Unmündiger" ausdrücken. Freilich wissen wir nichts davon, daß die Losmachung oder Mündigerklärung eines Knaben mit einer besondern Feierlichkeit verbunden war; etwas dem Ablegen der praetexta und dem Anlegen der toga virilis Entsprechendes dürfen wir nicht als hebräische Sitte annehmen. Das شدّ الولد zur Aufnahme in die Innung bei den neueren Aegyptern (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter, übersetzt von Zenker, III, S. 145) bietet natürlich gar keinen Vergleichungspunkt. Aber die männliche Bevölkerung mußte doch auch bei den alten Hebräern in Solche zerfallen, die von der Betheiligung am öffentlichen Leben noch ferngehalten wurden und in Solche, welche zu derselben zugelassen wurden; und in diesem allgemeinen Sinne erklärt auch Fürst (im Handwörterbuche) „der Verhinderte und der frei Schaltende." Es ist schwerlich anzunehmen, daß bei den Hebräern wie bei den Griechen und Römern (vgl. Niebuhr's römische Geschichte I, S. 492, 3. Aufl.) Tauglichkeit zum Kriegsdienst und Vollbesitz der bürgerlichen Rechte Hand in Hand gingen; sonst würde sich die Erklärung von Schmidt mit der oben von mir vorgeschlagenen nahe berühren, und es wäre kein entscheidendes Hinderniß, daß das Herbeiziehen der Aushebung nur an Erwachsene denken läßt.

Wie gerne ich aber auch zugebe, daß die Erklärung „Mündiger und Unmündiger", für die ich mich entscheide, nur als eine wahrscheinlich richtige Vermuthung gelten kann, so nehme ich doch keinen Anstand, die sächliche Fassung unserer Formel geradezu als irrig zu bezeichnen. Wenn Luther die persönliche Fassung aufgab und schließlich „das Verschlossene und Verlassene" übersetzte, gleichwie Clericus und viele andere Ausleger, zuletzt noch Ewald (das

---

fore liberos, tum teneros et imbecillos, qui velut clausi continentur domi; tum alios, qui foris agunt et relicti dicuntur, quia suis jam nituntur viribus, nec parentum sunt alligati custodiae."

Feste und Lose), die sächliche Erklärung für unumgänglich nothwendig halten, so sieht man leicht, daß das vorhergehende יָד einerseits und die Furcht vor der durch den Zusammenhang ausgeschlossenen *πανωλεθρία* andererseits den Grund dazu hergaben. Es ist klar, daß der Dichter nicht an vollständige Vernichtung Aller denkt; die persönliche Deutung der Formel schließt also die Annahme einer Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks allerdings in sich. Aber dieselbe ist doch ohne besondere Schwierigkeit bei der ganzen Art der hebräischen Redeweise, die sich nicht nur bei Dichtern in einer für unser abendländisches Gefühl befremdlichen Kühnheit ergeht (vgl. z. B. oben Vss. 22—25), sondern auch in mehr schlichter Rede wie 2 Kön. 14, 26. Noch weniger kann die Rücksicht auf יד in Betracht kommen gegenüber der Thatsache, daß in den Parallelstellen unsere Formel im männlichen Sinne steht. Wenn Ewald diese Thatsache leugnet, so muß er doch zugeben, daß der ursprüngliche Sinn der Redensart der männliche ist; geht aber die Entstehung der Formel auf ein ganz besonderes menschliches Verhältniß zurück, das nicht der mindesten Uebertragung auf Todtes oder Sächliches fähig ist, so kann man in Ewald's Zusammenfassung beider Erklärungen keine naturgemäße Uebertragung erblicken, sondern nur eine doppelte Erklärung, deren eine die andere völlig, d. h. von Anfang an, ausschließen muß.

Bevor nun der Dichter den für Israel tröstlichen Gedanken von dem Strafgerichte über den feindlichen Dränger und von Gottes Erbarmen mit seinem Volke weiter verfolgt, läßt er den Bedrängten durch die göttliche Stimme selber die Thorheit ihres Abfalls vom Ewigen vorhalten. So lesen wir im elften Abschnitte unsers Liedes (Vss. 37—39), wie Gott die in der äußersten Noth befindlichen Israeliten auf die von den Heidengöttern erwartete Hülfe mit ernstem Spotte verweist und dann dem Volke im Gegensatze zu jenen eiteln Stützen sich selber als den wahren Gott zu erkennen gibt, als den allmächtigen Herrn über Leben und Tod, der den Geschlagenen zu heilen vermag und dessen strafendem Arme sich Niemand entziehen kann.

Vs. 37. Dann wird Er sagen, Wo sind ihre Götter,
Der Fels, bei dem sie Zuflucht suchten? –

Vs. 38. Die das Fett ihrer Schlachtopfer verzehrten,
tranken den Wein ihrer Spende?
Sie mögen aufstehen und euch helfen,
es decke euch (ihr) Schirm!

Vs. 39. Sehet nun, daß ich, ich es bin
und kein Gott neben mir ist;
Ich tödte und mache lebendig,
ich habe zerschlagen und heile auch,
und Niemand ist, der aus meiner Hand errette.

Vs. 37.

Obgleich der Zusammenhang mit dem Vorigen ganz klar erscheint, gehen doch schon die alten Uebersetzer hier sehr auseinander. Das Subject zu וְאָמַר kann offenbar nur dasselbe sein wie in Vs. 36 bei יָדִין, יִרְאֶה, nämlich der Ewige, und darauf weist auch Vs. 39 deutlich hin. Insofern hat die LXX richtig *καὶ εἶπε κύριος;* doch nimmt sie wie Saadia (وقال) das Zeitwort falsch als Vergangenheit, während die übrigen alten Uebersetzer richtig das Futurum ausdrücken. Die samaritanische Uebersetzung hat dabei im Anschluß an den samaritanischen Text den Plural, hält also die Feinde Israels für die Redenden. Diese Erklärung vom Feinde findet sich nach Bodenheimer schon im Tractat Gittin f. 56[b] und im Jalkut, ebenso bei Saadia (العدوّ) und Pseudojonathan (סנאה). Luther übersetzt „Und man wird sagen“ und erklärt (1525) „Also höhnisch spotten beide, das Gewissen und auch der Feind“, wozu er später (1532) als teuflisches Gegenstück Ps. 42, 4 verglich. Calvin verwarf die Erklärung vom Feinde aus unzureichenden Gründen, weil dann der Heide vom Ewigen als einer Mehrheit reden würde und die Israeliten nie Fett gegessen hätten; so betrachtete er denn die Kinder Gottes als die Redenden, welche über die Ungläubigen wegen der Ohnmacht der Heidengötter spotteten. Aber der Plural wäre ganz in der Ordnung, da er

sogar von Verehrern des wahren Gottes den Heiden gegenüber (vgl. Gen. 20, 13) gebraucht wird; und der andere Einwand Calvin's beruht auf falscher Auslegung von Vs. 38, wo אֲשֶׁר nur Nominativ sein kann. So hat sich denn Baumgarten wieder für die Erklärung vom Feinde Israels entschieden, der in dem hülflosen Zustande des Volkes den thatsächlichen Beweis von der Richtigkeit seines Gottes finde. Daß diese Auslegung den Zusammenhang völlig zerreißt, bedarf keines weitern Nachweises; Gott spottet der Israeliten, die ihre Hoffnung auf die eiteln Götzen setzen, vgl. Richt. 10, 14. Aber die in unsern Versen liegende ironische Aufforderung, zu den Götzen zu rufen, ist doch eine ganz andere als diejenige, welche Elia (1 Kön. 18, 27) an die Baalspropheten richtete; denn sie hat hier die Bekehrung der Verirrten zum Zwecke. Darin, daß dies verkannt wurde, haben wir wol noch mehr den Grund zu dem häufigen Wiederkehren jener falschen Auslegung zu suchen, als in der Erinnerung an solche Schriftstellen, wo die Heiden das niedergetretene Israel mit dem Worte „Wo ist ihr Gott?" verhöhnen, vgl. Micha 7, 10; Ps. 79, 10; 115, 2. Baumgarten sagt von der ironischen Aufforderung, Israel möge jetzt bei seinen falschen Göttern Zuflucht suchen*), Folgendes: „Wenn auch diese Wendung nicht an und für sich Jehovahs unwürdig ist, so ist sie doch hier nicht am Orte, da Jehova seine Rache gegen die Feinde schon angekündigt und die Verlassenheit seines Volkes als die Anreizung seiner Liebe und Erbarmung beschrieben hat." Dieser Einwand ist nicht ohne Schein; aber die vom Dichter gewählte Darstellung kann doch wirklich keinen ernstlichen Vorwurf gegen denselben begründen. Bevor das Volk zur vollen Begnadigung gelangt, soll es die Eitelkeit der Götzen erkennen, alle falschen Stützen aufgeben und sich reuig zum Ewigen wenden; die Klage über Israels Thorheit und also auch die Aufforderung, daß die Abtrünnigen sich bekehren, zieht sich durch unser ganzes Lied hindurch. So dient auch unser Abschnitt dazu, schon gegenwärtig die thörichten Kinder Israel von ihrem falschen Wege zurückzurufen; aber da der Dichter weiß, daß die große Umkehr des Volkes zu seinem Gotte erst in Folge der äußersten Noth stattfinden

*) Dies liegt allerdings mit in den Worten Gottes, obgleich die Aufforderung in Vs. 38 zunächst nur an die falschen Götter gerichtet ist.

wird, wählt er hier die Form, daß der Ewige in der noch bevorstehenden Zeit der höchsten Drangsal seinen untreuen Knechten die Eitelkeit der Götzen und das wahre Wesen seiner selbst vorhalten wird. Natürlich denkt sich der Dichter die Sache nicht grob sinnlich, als ob in jener Zukunft eine Stimme vom Himmel ertönen und dem Volke die in unserm Abschnitte mitgetheilten Gottesworte zurufen werde; kein Verständiger wird an der Form der Darstellung Anstoß nehmen, welche in kühner Weise einen durchaus wahren Gedanken ausdrückt, den Ewald durch die Worte andeutet: „Gottes zur wahren Erkenntniß und Reue rufende Stimme wird dann desto nachdrücklicher und erfolgreicher erschallen." Die Noth, welche beten lehrt (vgl. Hos. 5, 15), ist die schon jetzt an das Ohr der Abtrünnigen dringende Stimme Gottes; und mag sie auch lange abgewiesen werden, so verschafft sie sich doch zuletzt Gehör.

Unser Abschnitt lehrt deutlich, daß der Dichter sich die Wiederherstellung Israels nicht ohne sittliche Erneuerung denkt; er betrachtet die Umkehr des Volkes zum Ewigen als selbstverständliche Voraussetzung seiner Begnadigung. Diese aber wird, was bemerkenswerth ist, nicht als vom Volke ausgehend beschrieben; sondern Gottes Gnade, die sich dem zertretenen Israel wieder zuwendet, erscheint rein als Ausfluß des göttlichen Erbarmens mit dem Bundesvolke und als Wahrung der göttlichen Ehre gegenüber den übermüthigen Feinden. Damit ist der Umstand in Einklang, daß der Dichter immer nur von seinem Volke als einem Ganzen redet, das den heidnischen Bedrückern gegenüber steht; nichts ist unserm Liede fremder als die Scheidung Israels in zwei Massen, einen frommen und einen gottlosen Theil. Das ganze Volk erscheint als abtrünnig; daher wird auch ganz Israel von der Strafe betroffen, deren äußerste Steigerung gegenwärtig noch bevorsteht. Das Strafgericht ist nicht eine Aussonderung der schlechten Bestandtheile, so daß die guten übrig bleiben; nicht als Sichtung wird es gedacht, sondern als Demüthigung des ganzen Volkes. Daher folgt auf die Heimsuchung auch die gnädige Wiederaufnahme des Bundesvolkes, ohne daß der Gedanke an einen unbekehrt bleibenden Theil Israels sich geltend macht.

Des Volkes Thorheit wird passend durch Ironie gegeißelt: wo sind denn nun ihre Götter? vgl. Jes. 19, 12 eine ähnliche

Wendung zugleich mit אֵפוֹא, das an unserer Stelle fehlt, während Jer. 2, 28 sich genauer an unser Lied anschließt. Ueber den Singular צוּר, welches Wort die LXX und Hieronymus geradezu auslassen, vgl. oben zu Vs. 31. Was den Relativsatz חָסָיוּ בוֹ (Ewald §. 115[d]; 194[a]) betrifft, so ist אֲשֶׁר zur Weiterführung des Subjectes des Fragesatzes passend für den folgenden Vers aufgespart worden; den Sinn drückt Saadia durch لَجَأ sq. إِلَى confugit ad treffend aus, vgl. Hupfeld zu Ps. 2, 12.

Vs. 38.

Die ironische Hinweisung auf die Zuflucht, welche die Götter ihren bedrängten Verehrern gewähren sollen, wird nun noch durch den Vorwurf der Undankbarkeit verschärft, der den Göttern gemacht wird. Der Sinn unseres Verses ist: „Die Götter haben's ja so gut bei euch gehabt; dafür sollten sie euch doch jetzt in eurer Noth helfen." Diese Worte erinnern an die rohe Vorstellung, wonach die Gottheit durch äußeres Darbringen von Opfern zu Dank gegen die Verehrer verpflichtet wird; an solchen Opfern für den Ewigen hatten es gewiß auch die Israeliten neben dem Götzendienste nicht ganz fehlen lassen, meinten daher Anspruch auf Dank von Seiten des Ewigen zu haben und murrten, daß er sie im Stiche lasse. Unser Lied spricht allerdings nirgends von einer noch in der Gegenwart andauernden äußerlichen Verehrung des Ewigen; aber schon der Umstand, daß der Dichter Gottes Gerechtigkeit vertheidigt, setzt voraus, daß das Volk über den Ewigen Beschwerde führte; und dieses wiederum nöthigt zu der Annahme, daß Israel seinen Gott mit einigen beibehaltenen äußeren Religionsübungen glaubte abfinden zu können. Auf die Widerlegung dieses Irrwahns brauchte der Dichter sich um so weniger einzulassen, je öffentlicher der Götzendienst getrieben wurde; ihr Gewissen bezeugte den Israeliten, daß ihr Herz an den Götzen hing; daß aber der Ewige keinen andern Gott neben sich dulde, bedurfte als allbekanntes Grundgesetz der väterlichen Religion keiner weitern Auseinandersetzung. So konnte der Dichter seinem Volke ohne Weiteres völligen Abfall vom Ewigen vorwerfen; und anstatt den widersinnigen Gedanken zu widerlegen, daß Gott seinem Volke zu Dank verpflichtet sei, kehrt er im Gegen-

theil die Pflicht der Dankbarkeit hervor, welche Israel für so viele vom Ewigen (und zwar von ihm allein, Vs. 12) empfangene Wohlthaten fühlen mußte. Wenn wir uns in der eben angedeuteten Weise in die Stimmungen, welche das Lied uns erkennen läßt, lebendig hineinversetzen, so fühlen wir die schneidende Schärfe des hier gegen die falschen Götter gerichteten Vorwurfes der Undankbarkeit und Untreue. Während es namenlose Thorheit ist, von Undankbarkeit des Ewigen gegen sein Volk zu reden, scheint dieser Vorwurf die Götzen nicht ohne Grund zu treffen; ihnen spendete Israel seine Trankopfer und speiste sie mit dem Fette seiner Schlachtopfer. Das Volk ließ es sich sauer werden, die Götter zufrieden zu stellen; sein Herz hing an denselben; ja mit Sicherheit (so schien es) durfte Israel auf die Gunst der Götzen rechnen und von ihnen Hülfe in jeder Noth erwarten. So ist denn nun das Ausbleiben dieser Hülfe der redendste Beweis für die Ohnmacht und Nichtigkeit der Götzen.

Das erste Hemistich ist grammatisch einer zwiefachen Uebersetzung fähig, da man entweder אשר als Nominativ von den falschen Göttern verstehen kann, welchen die Israeliten Speise und Trank opferten, oder אשר als Ausdruck der bloßen Relation zu זבחימו zieht und יאכלו von den Israeliten versteht. Die letztere Erklärung ist durch den Einfluß der LXX, die außerdem um der Gleichförmigkeit mit dem Folgenden willen statt der dritten die zweite Person setzt (*ὧν τὸ στέαρ τῶν θυσιῶν αὐτῶν ἠσθίετε καὶ ἐπίνετε τὸν οἶνον τῶν σπονδῶν αὐτῶν*), viel weiter*) verbreitet worden als man bei ihrer offenbaren Verkehrtheit erwarten sollte; sie findet sich z. B. bei Hieronymus, Luther und sogar noch bei Schultz, der zu seiner Uebersetzung „Deren Schlachtopferfett sie aßen" bemerkt: „in deren Verehrung sie sonst so fröhlich und wohlgemuth waren, als könnte es ihnen nie fehlen." Es ist klar, daß חֵלֶב hier nicht in dem allgemeinen Sinne wie Vs. 14, sondern nur in der technischen Bedeutung gebraucht sein kann, die es in der Opfersprache immer hat; gemeint sind die bestimmten Fettstücke, welche nie zu Opfermahlzeiten verwandt wurden, vielmehr beständig

---

*) Münster berichtet, daß jüdische Ausleger daraus das Verbot, heidnischen Opferwein zu trinken, ableiteten.

auf den Altar kamen und im Rauche gen Himmel aufstiegen als lieblicher Geruch, vgl. Knobel zu Lev. 3, 3; Ewald Jahrbücher I, S. 209. Die mosaischen Opferarten fallen natürlich keineswegs mit denen der heidnischen Semiten ganz zusammen, und daher werden die in unserm Verse erwähnten זְבָחִים irgendwie von den שְׁלָמִים des A. B. verschieden gewesen sein. Daran aber ist nicht zu zweifeln, daß auch die heidnischen Semiten und mit ihnen die vom Ewigen abtrünnigen Israeliten bei den Schlachtopfern die edelsten Theile zum Genusse für die Gottheit auf den Altar brachten, geradewie die Spendung von Wein zum Trankopfer für die Götter sich bei den Völkern des Alterthums wol überall findet. Jedenfalls hatten die Moabiter ihre Brandopfer und Schlachtopfer (vgl. Ewald Jahrbücher VIII, S. 13 Anm.; Num. 25, 2), und dasselbe gilt vom phönizischen Baal, vgl. 2 Kön. 10, 24. Vielleicht aber steht זְבָחִים, da die Schlachtopfer wol die am Häufigsten vorkommende Opferart bildeten, dichterisch für Opfer überhaupt, vgl. 1 Sam. 15, 22. Die meisten Ausleger (vgl. Clericus) verstehen auch richtig an unserer Stelle die Götter unter den Essenden und Trinkenden, wenngleich Manche, wol mit durch צוּר irre gemacht, hier keine Worte des Ewigen finden, sondern die אֱלֹהִים im Munde der Feinde vom wahren Gotte deuten, wie z. B. J. H. Michaelis אֲשֶׁר auf „Pater, Filius et Spiritus Sanctus“ bezieht. Wir sehen also mit Raschi u. A. in unserer Stelle, wie der Ewige die vom abtrünnigen Israel gebrachten Schlacht- und Trankopfer (נְסִיךְ, eigentlich das Ausgegossene, steht nur hier für נֶסֶךְ Spende) als Speise und Trank der falschen Götter bezeichnet. Die dabei zu Grunde liegende Vorstellung findet sich auch auf dem Boden der wahren Religion (vgl. Knobel zu Lev. 3, 11), aber in geistiger Fassung; wir dürfen daher in der sinnlichen Form, worin sie hier auftritt, wol einen ironischen Zug*) erblicken, wie er sich ähnlich in der apokryphischen Erzählung vom Bel zu Babel ausspricht.

Für diejenigen, welche der falschen Uebersetzung der LXX folgen, unterliegt es wol keinem Zweifel, daß unser erstes Hemistich noch Fragesatz ist; nimmt man aber אֲשֶׁר als Nominativ, so kann

---

*) Nach L. Cappellus stellt hier Gott „Israelitarum idola quasi helluones victimarum et vini potores“ dar.

man leicht mit Clericus, Ewald u. A. Vs. 38ᵃ als Subjectssatz enge an das Folgende (die mögen aufstehen und euch helfen) anschließen. Obgleich die Sache für den Sinn wenig Unterschied macht, scheint es mir doch das Natürlichere zu sein, Vs. 38ᵃ noch als Frage zu nehmen, wie z. B. Vater, de Wette und Volck thun. Die zum Ausdrucke der Dauer gewählten Imperfecta יאכלו und ישתו schließen sich ohne Schwierigkeit an חסיו an, während der Uebergang von der dritten Person in זבחימו und נסיכם zur zweiten in ויעזרכם und עליכם als verhältnißmäßig hart erscheint. Bei der engen Verbindung von Vs. 38ᵃ mit Vs. 37 verliert auch der Singular צור eher das Befremdliche, welches ihm durch das zweideutige אלהימו noch nicht völlig genommen ist. Wichtiger ist indeß die Frage, wie das letzte Glied unseres Verses (יהי עליכם סתרה) zu verstehen sei, da hier der überlieferte hebräische Text große Schwierigkeit darbietet. Daß יְהִי voransteht, während das femin. סִתְרָה folgt, ist grammatisch unbedenklich, vgl. Ewald §. 316ᵃ; auch unterliegt die Bedeutung des Nomens Hülle oder Schirm (Onqelos hat מגן, Saadia جنّة) keinem Zweifel. Aber in diesem Zusammenhange, d. h. nach „Sie mögen aufstehen und euch helfen" sind die allgemeinen Worte „es sei über euch ein Schirm" ganz unnatürlich, und schon die alten Uebersetzungen haben das alle gefühlt und die Hinweisung auf die Götzen als hier unumgänglich nothwendig in den Sinn aufgenommen. Daß man nicht mit Raschi, Rosenmüller, Maurer צור als Subject zu יְהִי ziehen kann, bedarf für den, der den Zusammenhang beachtet, keines Beweises. Ewald erkannte zuerst die Nothwendigkeit einer Textänderung und schlug יִהְיוּ vor, wofür er in der Uebersetzung der LXX (καὶ γενηθήτωσαν ὑμῖν σκεπασταί) eine Bestätigung zu finden glaubt. Schultz meinte wol durch seine ungenaue Uebertragung „Daß über euch eine Hülle sei" die Schwierigkeit zu heben, von der auch Volck auffallender Weise gänzlich schweigt. Für יהיו hätte sich Ewald auf den samaritanischen Text berufen können, der so liest, und auf die Chaldäer, den Syrer, Hieronymus und Saadia, welche diesen Plural ausdrücken, wie nach ihnen unzählige Uebersetzer gethan haben; doch kann als sicher betrachtet werden, daß die allermeisten dieser Uebersetzer gar keine Ahnung

davon hatten, daß sie vom hebräischen Texte abwichen. Ich stimme mit Ewald in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Textänderung vollkommen überein; vielleicht aber läßt sich durch noch geringere Abweichung vom überlieferten Buchstaben der hier erforderliche Sinn gewinnen, indem wir nämlich סִתְרָם lesen, vgl. Ps. 91, 1 ישב בסתר עליון und Ps. 27, 5 יסתירני בסתר אהלו. Durch diese Lesart wäre das immerhin auffallende Femininum סתרה (vgl. Ewald §. 146[b]), das sich sonst nirgends findet, fortgeräumt, und wir hätten die bei unserm Dichter so beliebte Endung am. Natürlich wiegt der letztere Grund nicht schwer; aber es fiel mir doch auf, daß wir 22 Mal am Ende von Verszeilen dieses am finden, 15 Mal als Suffix und 7 Mal in andern Endungen. Auch dem Clericus ist die Menge der gleichen Endungen nicht entgangen, denn er hat sich die sehr undankbare Mühe nicht verdrießen lassen, unser Lied in 156 „similiter desinentes versiculos“ zu zertheilen, wobei es freilich nicht ohne allerlei Willkür abgeht.

Vs. 39.

An die Hinweisung auf die thatsächlich vorliegende Nichtigkeit der Heidengötter knüpft sich nun Gottes Aufforderung, Israel möge den Ewigen als den einigen wahren Gott erkennen. Eigentlich sollten die Worte רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא, entsprechend dem וְאָמַר (Vs. 37), nur der Zukunft angehören; aber der Dichter fällt mit ihnen schon wieder unmerklich in die Gegenwart zurück, und sicher erheben sich die im Folgenden (אשא Vs. 40) von der Zukunft gemachten Aussagen völlig vom Boden der Gegenwart des Liedes aus. Die LXX legt durch *Ἴδετε, ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι* den Nachdruck auf die falsche Stelle, während Luther durch seine freie Uebersetzung „Sehet ihr nun, daß Ich es allein bin?“ den Sinn wesentlich richtig trifft. Zu עַתָּה vgl. Ewald §. 266[b]; Richt. 9, 16. Das wiederholte (vgl. Jes. 51, 12) אֲנִי ist ego solus (Hieronymus) und schließt jeden Andern aus, wie das folgende Versglied (וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי) durch „Keiner neben, d. h. außer mir“ nochmals deutlich hervorhebt. Anstatt des hier und Vs. 21 stehenden אֲנִי haben wir Vs. 40 die vollere Form*) אָנֹכִי, zu welcher Ge-

*) Eine Vermuthung über die Entstehung des ägyptischen ANK siehe in

senius (Thesaurus, Anhang S. 71), mit Berufung auf Movers' Kritische Untersuchungen über die Chronik S. 203, die Bemerkung macht, daß sie in den ältern Büchern des A. T. sehr häufig sei, in den spätern aber viel seltener gefunden werde. Die Stelle bei Movers lautet: „Regelmäßig ist אנכי, im Pentateuch noch häufig, in spätern Büchern selten, (vom Chronisten) mit אני vertauscht; nur 1 Chron. 17, 1 ist es nach 2 Sam. 7, 2 beibehalten." Es ist bekannt, daß die verkürzte Form mehr dem spätern Sprachgebrauch angehört; ungenau aber behauptet Ewald (§. 105[e]), die lange Form sei im Pentateuche noch vorherrschend, da die Nold'sche Concordanz ein anderes Ergebniß gibt. In den vier ersten Büchern des Pentateuchs findet sich אני wenigstens doppelt so häufig als אנכי; die letztere Form findet sich im Levit. nie, in Num. nur 7 Mal, während sie in der Genesis häufiger (53 Mal) vorkommt als אני (39 Mal). Vielleicht erklärt sich diese Erscheinung zum Theil daraus, daß der Sprachgebrauch אנכי, obgleich es sich im Dekalog (Ex. 20, 2. 5; Deut. 5, 6. 9) so findet, nicht gerne vor יהוה setzte; nur noch an Einer Stelle des Pentateuchs (Ex. 4, 11) haben wir es in dieser Stellung, sonst im A. T. noch 6 Mal, während bekanntlich אני יהוה unzählige Mal steht. Abgesehen von unserm Liede lesen wir אני im Deuteronomium nur 4 Mal (Kap. 12, 30; 29, 5; 32, 49. 52), während dies Buch an allen übrigen (etwa 55) Stellen אנכי hat; dagegen haben wir z. B. im Buche Jesaja אני 3 Mal so oft als אנכי.

Während die alten Uebersetzer nicht im Mindesten verrathen, daß sie in אֲנִי הוּא etwas Anderes sahen als unser einfaches (vgl. 1 Sam. 16, 12) Ich bin's (c'est moi), haben manche Ausleger darin sehr tiefsinnige Gedanken gefunden, vgl. in der Nold'schen Concordanz die Annott. et Vindiciae No. 1889, besonders aber

---

Bunsen's „Aegyptens Stelle" V, S. 85 fg. Im Koptischen (gewöhnlich anok, anak) findet sich das J finale nie; daher hat die von Brugsch (Grammaire démotique, Berlin 1855, S. 92) für das Demotische beigebrachte Form ANOUKI, die sich nur in der jüngsten ihm bekannten Handschrift fand, nicht viel zu bedeuten. Die Nothwendigkeit, zur Erklärung unseres Fürwortes auf ein nominales אן zurückzugehen, hat auch Dietrich (Wortf. S. 258) richtig erkannt, wenngleich seine Vermuthung über den ursprünglichen Sinn desselben (ebend. S. 339) unsicher ist.

Bunsen's Gott in der Geschichte I, S. 153 fg. So übersetzt z. B. Umbreit in der Schrift über den Knecht Gottes (1840, S. 8) Jes. 43, 10 daß Ich bin Er und bemerkt dazu: „Es liegt in diesem Selbstbekenntnisse Gottes nicht blos, daß er das ewige Sein (יהוה) sei, sondern daß er auch ein für sich seiendes selbstbewußtes denkendes Ich in sich trage. Verwischt wird die in zwei Worte zusammengedrängte Grundwahrheit der geoffenbarten Religion durch die gewöhnliche Uebersetzung daß ich's bin;" vgl. auch Umbreit's Römerbrief S. 165. 206. Allein die „gewöhnliche" Uebersetzung ist die einzige grammatisch mögliche (vgl. übrigens Hupfeld zu Ps. 24, 10; 44, 5 und Ewald §. 297 [b]); so steht הוא als Ausdruck des Seins wie unsere Copula 2 Sam. 7, 28 und Jes. 37, 16 (אתה־הוא האלהים) bei der zweiten Person, wo man nicht mit Hofmann (Schriftbeweis I, S. 63) האלהים noch als Apposition zu betrachten hat, da es vielmehr als Prädicat gilt. Wenn ein solches fehlt, wie an unserer Stelle, so ist es in הוא mitgesetzt, d. h. es muß aus dem Zusammenhange erschlossen werden; diese Ausdrucksweise kann nur in dem Falle als eine unvollkommene erscheinen, daß sie über den wirklichen Sinn der Rede Zweifel bestehen läßt. Ist aber alle Zweideutigkeit durch den Zusammenhang ausgeschlossen, so liegt vielmehr in jener scheinbaren Unbestimmtheit (vgl. Richt. 6, 17) eine Schönheit; H. A. W. Meyer bemerkt daher zu dem feierlichen ἐγώ εἰμι Joh. 8, 24 treffend: „Die Nichtnennung, aber Selbstverständlichkeit des Prädicats verleiht demselben eine stille Majestät", und doch hat es grammatisch mit diesem ἐγώ εἰμι durchaus keine andere Bewandtniß als mit dem, welches wir z. B. Joh. 18, 5 lesen. Im Sinne beider Formeln, sowohl der hebräischen als der griechischen, sind Copula und Prädicat zusammen beschlossen; der Unterschied ist nur der, daß הוא von Anfang an auf das Wichtigere, nämlich das Prädicat, hinweist, während εἰμί nur den unwesentlicheren Verbalbegriff ausdrückt. Wegen dieses verschiedenen Ausgangspunktes darf man wol sagen, daß derselbe Sinn hier im Hebräischen sprachlich leichter gewonnen werde als im Griechischen. Betrachten wir nun unsere Stelle, so läßt der ganze Zusammenhang des Liedes keinen Zweifel über die Bedeutung des הוא; der Ewige spricht damit das Alles sich zu, was ihm die abtrünnigen Israeliten gegen ihr eigenes Gewissen absprechen wollten, daß er

nämlich der einige, wahre Gott sei, der Allmächtige u. s. w. Es ist ein dem Dichter fremder Gedanke, wenn Schultz sagt: „Jede Beschränkung des הוא (es) ist willkührlich. Jahve wäre nicht das wahre Sein, wenn er etwas außer sich hätte, was nicht er selbst wäre.“ Die Beschränkung ergibt sich aus dem Zusammenhange*), nach welchem z. B. hier nicht davon die Rede ist, daß der Ewige der Gesetzgeber Israels sei; aber darin hat Schultz Recht, daß das durch הוא angedeutete wahre Wesen des Ewigen auf sehr mannigfaltige Weise ausgedrückt werden kann, und es scheint allerdings, daß die folgenden Zeilen von Vs. 39 den in הוא liegenden Gedanken nur nach verschiedenen Seiten auseinanderlegen. Sehen wir indessen genauer zu, so werden wir nicht mit dem genannten Erklärer sagen: „Das „„und ist kein Gott neben mir““ drückt nur die Folge des אני הוא für die höheren Sphären, das „„ich tödte und mache lebendig““ nur diejenige für die niederen aus“; Schultz hat dabei auch die grammatische Verbindung außer Acht gelassen, denn das zweite Versglied ist noch von כי abhängig, nicht aber das zweite Hemistich. Daher sind die Worte „und (daß) kein Gott neben mir ist“ (vgl. Jes. 45, 5. 6. 18) als verdeutlichende Wiederholung von כי אני אני הוא, gewissermaßen als Ergänzung des darin liegenden Sinnes zu fassen; und erst im zweiten Hemistich geht der Dichter dazu über, den Begriff des allein wahren Gottes nach einigen für Israels dermaligen Zustand wichtigen Beziehungen auseinanderzulegen, und zwar im Gegensatze zu den nichtigen Götzen. An sehr vielen Stellen lesen wir, daß Gott sein Volk auf seine gnädige (z. B. Ex. 6, 7; 1 Kön. 20, 13. 28; Jes. 49, 23; Joel 4, 17) und strafende (z. B. Ez. 6, 7. 14; 7, 4. 9) Heimsuchung verweist, damit sie erkennen, daß er der Ewige sei. In unserm Zusammenhange ist es der Blick auf die Ohnmacht der Heidengötter, der Israel lehren soll, daß es nur durch die strafende Heimsuchung des Ewigen in's Unglück gerathen ist und daß es nur durch die gnädige Heimsuchung des Ewigen aus der gegenwärtigen großen Noth errettet werden

---

*) Clericus faßt diesen zu enge in seiner Ergänzung „qui haec feci“. Seine Paraphrase aber lautet: „Ego solus is sum, qui populos ad extremas angustias, quando videtur, adduco; dein, si lubeat, splendorem eis pristinum reddo.“

kann; ähnlich umschreibt Raschi, dem Rosenmüller und Volck beistimmen, unsere Stelle: „Animadvertite igitur tam ex poenis, quas vobis immisi, unde nemo vos eripuit, quam ex salute vobis praestanda, me esse eum, qui deprimere et eundem, qui extollere possit.“

Die drei Versglieder des zweiten Hemistichs sind ohne besondere Schwierigkeit; mit unglaublicher Willkür *) macht Paulus (Exegetisch-kritische Abhandlungen, S. 85 fg.) daraus vier, indem er das zweite von Vs. 41 als drittes hier einsetzt, ferner Vs. 40 durch Benutzung der LXX und des Anfangs von Vs. 41 auf vier Versglieder bringt, sodaß Vs. 39 deren sechs erhält, Vs. 41 aber nur die beiden letzten behält. Das erste Versglied unsers Hemistichs (אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה) hält sich ganz in der Form eines allgemeinen Satzes, während das Folgende wegen des perf. מחצתי ausschließlich auf bestimmte Ereignisse hinzublicken scheint; aber die Abwechselung in der Form ist ohne wesentlichen Einfluß auf den Sinn, da die in unserer Vershälfte ausgesprochenen allgemeinen Wahrheiten doch nur in ihrer Anwendung auf den vorliegenden Fall in Betracht kommen. Der Ewige allein hat die Kraft, nicht nur zu *tödten,* sondern auch wieder in's Leben zurückzurufen; er ist der Herr über Leben und Tod, vgl. Oehler Vet. Test. sent. de rebus post mortem futuris p. 41, sowie 1 Sam. 2, 6 (an Vs. 2 dieses alten Liedes klang auch oben Vs. 31 an); 2 Kön. 5, 7; Jes. 26, 19; Hos. 13, 14; Weish. 16, 13; Tob. 13, 2. Von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele redet unsere Stelle nicht; vielmehr geht sie auf das Volk Israel im Ganzen, welches wieder zu neuem Leben gelangen soll, nachdem der Tod (vgl. Vs. 43) bis auf's Aeußerste in ihm gewüthet hat. Ebenso tröstlich lautet das folgende Versglied מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא; hat Gott sein Volk durch die Feinde zerschlagen, so will er es auch wieder heilen und von den Feinden befreien. Daß diese rettungslos untergehen sollen, zeigt das letzte Versglied וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל (Hos. 2, 12; 5, 14; Jes. 43, 13), welches einen schönen Uebergang bildet zu

---

*) Noch ganz anders aber springt E. Meier mit dem Texte um; damit den Gesetzen der dichterischen Form ein Genüge geschehe, schneidet er nicht nur das ihm anstößige fünfte Versglied weg, sondern entledigt sich auch ganzer Verse (z. B. Vs. 40) und Vershälften (z. B. Vs. 42ª)!

der im folgenden Abschnitte wieder aufgenommenen Verheißung, daß der Ewige die Feinde Israels bestrafen werde. Das gangbare Bild von Heimsuchungen als Schlägen und von der Rettung als Heilung (vgl. z. B. Jes. 19, 22; Jer. 17, 14; 30, 17; Hos. 6, 1; Hiob 5, 18) ist ein so nahe liegendes, daß sich aus unserer Stelle nichts zur Bestimmung des Zeitalters entnehmen läßt. Die Art, wie hier Hengstenberg (Authentie des Pent., I, S. 60 fg.) Hosea's Abhängigkeit von unserm Liede beweisen will, ist so willkürlich als möglich; ließe sich ein geschichtliches Verhältniß hier überhaupt wahrscheinlich machen, so könnte die Abhängigkeit ebenso gut auf Seiten unseres Dichters liegen, als auf der des Hosea. Freilich, wenn man von der Entstehung des Kanons eine solche Vorstellung hat, daß von zwei biblischen Schriftstellern der Eine fast immer die Schrift des Andern vor sich gehabt und als einen Bestandtheil der Bibel fleißig studirt haben muß, so wird man nothwendig an Hunderten von Stellen Anspielungen und Anklänge finden, wo unbefangene Leser auch nicht die Spur davon zu entdecken vermögen.

Im zwölften und letzten Abschnitte unseres Liedes (Vss. 40—43) kann sich nun die schon früher begonnene Verheißung von des Ewigen Rache an den Feinden Israels in ungehindertem Ergusse aussprechen. Der Dichter läßt den Ewigen mit feierlichem Eidschwur das blutige Strafgericht über die Dränger und Mörder seiner Knechte ankündigen und fordert zum Schlusse die Völker auf, laut darüber zu jubeln, daß der Ewige Israel und das heilige Land wieder in seine Gnade aufnehmen wird.

Vs. 40. Denn zum Himmel will ich meine Hand erheben
Und sprechen: So wahr ich lebe in Ewigkeit —

Vs. 41. Wenn ich geschärft mein blitzendes Schwert
und dann meine Hand zum Gerichte greift,
Will ich Rache bezahlen meinen Drängern
und meinen Hassern vergelten.

Vs. 42. Trunken machen will ich meine Pfeile von Blut,
und mein Schwert soll Fleisch fressen,
Vom Blute der Erschlagenen und Gefangenen,
vom Haupte der Anführer des Feindes.

Vs. 43. Preiset, ihr Nationen, sein Volk,
denn das Blut seiner Knechte wird er rächen
Und Rache bezahlen seinen Drängern
und entsündigen sein Land, sein Volk.

Vs. 40.

Anstatt der Worte כי־אשא אל־שמים ידי, welche sich begründend an den Schluß von Vs. 39 anknüpfen, hat die LXX *Ὅτι ἀρῶ εἰς τὸν οὐρανον τὴν χεῖρά μου καὶ ὀμοῦμαι τὴν δεξιάν μου*, wo das Letztere offenbar, wie L. Cappellus bemerkt, „glossema est ex interpretamento praecedentium verborum". Dies Glossem findet sich z. B. bei Cyrill (in Julianum lib. V p. 162 C), der an einer andern Stelle (ibid. p. 293 A) dafür *ὀμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου* hat, wobei er die rechte Hand von Christo erklärt und sich zum Beweise seiner Gleichheit mit dem Vater auf Gen. 22, 16 beruft. Mit Recht aber hat die LXX das Futurum gewählt, wie z. B. Luther nach dem levabo des Hieronymus; falsch hat Rosenmüller: sustuli, und das von Vielen ausgedrückte Präsens (noch Volck hat attollo) ist wenigstens ungenau. Das Erheben der Hand zum Himmel geschieht bei den verschiedensten Völkern (vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, II, S. 320 fg.) zum Zwecke des Schwörens; der im Himmel thronende Gott wird damit zum Zeugen der Wahrheit und als strafender Richter der Lüge feierlich angerufen. Daher hat נשא יד schon für sich allein die Bedeutung des Schwörens, vgl. Ex. 6, 8; Num. 14, 30; Ez. 20, 5. 6; Ps. 106, 26, an welchen Stellen Gott selber der Schwörende ist. Die Uebertragung der Formel auf Gott kann man allerdings damit vergleichen, daß z. B. die Peschito 1 Cor. 15, 45 Adam als ersten ܒܪܢܫܐ bezeichnet; aber die Sache liegt doch insofern anders, als wir in der heil. Schrift das deutlichste Bewußtsein darum finden, daß

Gott bei sich selber schwöre; und jedenfalls liegt dem Dichter die prosaische *) Frage fern, wie Gott seine Hand zum Himmel erheben könne, da er doch selber beständig im Himmel sei (vgl. Hupfeld zu Ps. 7, 8). Was nun ist der Inhalt des Schwures, welchen Gott bei sich selber (vgl. Jes. 45, 23; Jer. 22, 5; Bleek, Hebräerbrief III, S. 246) thut? Im zweiten Hemistich (ואמרתי חי אנכי לעלם), welches Luther übersetzt „und will sagen: Ich lebe ewiglich“, kann dieser Inhalt unmöglich liegen; denn die Wahrheit, daß Gott ewig lebe, bedarf keiner feierlichen Versicherung, wohl aber dient sie als Grundlage oder Stütze, woran sich Anderes, dessen Gewißheit betheuert werden soll, anlehnen kann. Wir haben also im zweiten Hemistich, wie Saadia und Aben-Esra klar erkannten, nur die Einleitung des Schwures durch die stehende Schwurformel, so daß der eigentliche Inhalt des Schwures erst im folgenden Verse gegeben wird. Zu dem Adjectiv חַי in dem abgerissenen Ausrufe חי יהוה (so wahr der Ewige lebt!) vgl. Ewald §. 329[a]; die gewöhnliche sprachliche Auffassung z. B. von Gesenius (Thes.) und Hengstenberg (Christologie, II, S. 469, Aufl. 2) „lebendig (ist) Jehova“ scheint mir besser als die Ansicht von Fürst, der im Handwörterbuche חַי als Substantiv nimmt. Zuweilen haben wir in der Rede Gottes zu חי אני noch weitere Zusätze, welche die Schwurformel feierlicher machen; so heißt es Num. 14, 21 „So wahr als ich lebe und alle Welt der Herrlichkeit des Ewigen voll ist“. Auf dieselbe Weise werden wir an unserer Stelle das hinzugesetzte לעלם zu fassen haben; Oehler (Herzog's RE. VI, S. 458) behauptet daher wol ohne Grund, daß die Ewigkeit und Beständigkeit Gottes hier den Grund der menschlichen Zuversicht bilde.

Viele Ausleger konnten sich in die Verbindung unseres Verses mit dem folgenden אִם (Vs. 41) nicht finden, da dieses ja in der Regel nach dem Schwure die feierliche Verneinung ausdrückt, vgl. Gen. 14, 23; 21, 23. Daher zog Luther, dessen gesundem Blicke nicht entging, daß אִם als „wenn“ den Vordersatz zu Vs. 41[b] ein-

*) Onqelos konnte sich in die Kühnheit des Dichters nicht finden und läßt hier Gott „im Himmel das Haus seiner Majestät aufschlagen“. Ebenso hat er Vs. 41 das Wetzen des Schwertes weggebracht, indem er שִׁנּוֹתִי (vgl. Ewald §. 99[d]; 197[a]) von שָׁנָה iteravit, statt von שָׁנַן, ableitete.

leitet, unsern Vs. 40 zu Vs. 39 und fand hier den Sinn: „Niemand, denn Gott, soll sich rühmen". Allerdings ist dieser Sinn der Stelle ganz fremd, und Calvin bemerkt mit Recht, daß נשא יד „jurisjurandi caerimonia" sei, nicht aber „ostensio potentiae, quemadmodum elata manu gloriari solent qui viribus suis freti, confidenter hostes despiciunt"; aber Luther's Erklärung verdient noch Lob gegenüber der abenteuerlichen Art, wie Venema und Rosenmüller unser אם nach der Schwurformel fassen. Venema meinte, ברק könne, aus בְ und רק zusammengesetzt, etwa tantum bedeuten, oder aber אם könne emphatice redundare; Rosenmüller und Winzer aber erklären: (non vivam) nisi acuero! Während der Inhalt des Schwures gewöhnlich mit כי eingeleitet wird, fehlt es auch nicht an Beispielen, wo unmittelbar auf die Schwurformel ein Vordersatz folgt; vgl. Richt. 8, 19 חי־יהוה לו החיתם אותם לא הרגתי אתכם, während z. B. Jer. 22, 24 auf חי־אני נאם־יהוה sofort folgt: כי אם־יהיה כניהו חותם על־יד ימיני כי משם אתקנך. Beginnt nun der eigentliche Inhalt des Schwures erst mit Vs. 41^b^ (אשיב נקם לצרי), so wird klar, wie כי (Vs. 40) eine Begründung für das einleitet, was der Schluß von Vs. 39 aussagt. Wir können den Zusammenhang schwerlich in folgender Weise umschreiben: „Meine Sache ist es, das durch den Tod heimgesuchte und zerschlagene Israel wieder zum Leben zu bringen und zu heilen, seine Feinde aber in unentrinnbares Verderben zu stürzen; denn mit feierlichem Eidschwur will ich mich zur Rache am Feinde verpflichten." Vielmehr werden wir mit Vatablus die Begründung allein an das letzte Versglied von Vs. 39 anschließen müssen: „Niemand kann die Feinde aus meiner Hand erretten, denn ich will mein Leben dafür einsetzen, daß ich Rache an ihnen nehme." Ewald findet diesen Zusammenhang zu lose und übersetzt daher wie Vater: „Ja auf zum Himmel heb ich meine Hand"; aber die Begründung liegt doch nahe genug, um unsere Uebersetzung mit „denn" zu rechtfertigen.

Vs. 41.

Der Vordersatz „Wenn ich geschärft mein blitzendes Schwert und dann meine Hand zum Gerichte greift" zeigt uns den Ewigen unter dem Bilde eines Kriegers (vgl. Jes. 34, 5 fg.; Hab. 3, 9;

Ps. 7, 13), der seine Waffen in Bereitschaft setzt, bevor er auf den Feind eindringt. Philippson gibt irrig als Sinn dieser Worte an „Wenn das Strafgericht an Israel vollzogen ist"; dieser Gedanke ergibt sich allerdings aus dem größern Zusammenhange, ist aber unserer Stelle durchaus fremd. Zu אִם sq. perf. vgl. Ewald §. 355[a]. Das Schärfen (שָׁנַן Ps. 64, 4; der Syrer hat hier das Ps. 7, 13 gebrauchte לָטַשׁ) oder Wetzen wird hier mit großer Kühnheit (vgl. Num. 19, 6) vom Blitze des Schwertes ausgesagt. Zu wenig genau haben LXX (*παροξυνῶ ὡς ἀστραπὴν τὴν μάχαιράν μου*) und Hieronymus (si acuero ut fulgur gladium meum) das hebräische בְּרַק חַרְבִּי wiedergegeben; der Begriff des Schärfens kann ja erst vom Schwerte auf den Blitz übertragen werden. Man darf auch nicht, z. B. mit der Genfer Bibel (la lame de mon espee), unter ברק geradezu die Klinge verstehen als einen Theil des Schwertes. Nach Gen. 3, 24; Nah. 3, 3; Hab. 3, 11 werden wir am besten unter dem Blitzglanze des Schwertes das blitzende Schwert selber verstehen. Die Wahl des Ausdrucks mag mit dadurch veranlaßt sein, daß es eben der himmlische Herr und Sender des Blitzes ist, dessen Waffen hier beschrieben werden; allein man kann zweifeln, ob Schultz von dem Gerichte im folgenden Versgliede (וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדִי) mit Grund behauptet, es sei wie ein hinabzuschleuderndes Wetter gedacht. Obgleich mit משפט offenbar die Mittel oder Waffen zur Ausführung des Strafgerichts gemeint sind, welche Gott ergreift (vgl. אחז neben החזיק sq. בְּ Ex. 4, 4), so liegt doch in dem Ausdrucke ein Herausfallen aus dem Bilde, das erst Vs. 42 in freier Weise wieder aufgenommen wird. Vgl. zu וְתֹאחֵז Ewald's Lehrbuch, §. 139[b].

Der Nachsatz „so will ich Rache bezahlen meinen Drängern und meinen Hassern vergelten" kann sich nach dem ganzen Charakter unseres Liedes nur auf die Feinde des Volkes Israel beziehen, welche Gott als seine eigenen Widersacher ansieht und demgemäß behandeln will. Die Feinde (vgl. Vs. 42) wurden Vs. 27 mit Beziehung auf die Israeliten als צרימו bezeichnet; an unserer Stelle und Vs. 43 heißen sie צרים Gotte gegenüber. Der Fortschritt, welcher darin liegt, daß die Suffixe von לצרי und (vgl. Dt. 33, 11; Ewald §. 64[a]) למשנאי unmittelbar auf Gott gehen, wird übel verkannt in Luther's Erklärung (1525): „Meine Rache ist schreck-

lich, seien die Feinde Juden oder Heiden", die noch Schultz billigt. Ja, es fehlt auch nicht an Solchen, die wie Herder unter den Feinden ausschließlich das verworfene Israel verstehen, da Gott nach unserm Liede die Heiden zu seinem Volke annehme! Die Vs. 43 wiederkehrende Formel השיב נקם sq. לְ übersetzt Philippson falsch „die Rache wenden auf", da es einfach „ultionem reddere alicui" (so z. B. Hieronymus) ist, vgl. Rödiger in Gesenius' Thes. S. 1374; השיב heißt: etwas dem zurückbringen, dem es gehört oder gebührt, erstatten, rependere (vgl. Hupfeld zu Ps. 72, 10). Dagegen geht שִׁלֵּם (vgl. Vs. 35), das auch vom Vergelten des Guten und Bösen gebraucht wird, vom Begriffe des Entschädigens aus.

Vs. 42.

Wie die Rache an den Feinden Israels vollzogen wird, schildert uns nun der Schluß der Rede Gottes in einem kriegerischen Bilde, welches für unser Gefühl (vgl. Ps. 58, 11) leicht als zu wild erscheint, das aber der Art der Morgenländer angemessen ist und dazu in der Empörung des Gerechtigkeitssinnes über die wilden Unthaten des Feindes seine genügende Erklärung findet. Werden die Krieger selten (2 Sam. 1, 27) als כלי מלחמה dargestellt, so ist dagegen der umgekehrte Fall, daß die Waffen persönlich gedacht werden, sehr häufig. Der Ewige will die gleichsam durstigen Pfeile trunken machen vom Blute der Feinde; vgl. Gesenius zu Jes. 34, 5, wo aus dem Syrischen, Arabischen und Persischen Beispiele solcher Redeweise angegeben sind. Auch Jes. 51, 21 haben wir שָׁכֻר sq. מִן; hinsichtlich der Ableitung von דָּם vgl. Dietrich (Wortf. S. 111 fg.), dessen Erklärung auch Fürst in seinem Handwörterbuche billigt. Lowth bemerkt mit Recht, daß an das erste Versglied (אשכיר חצי מדם) das dritte sich anschließt (מדם חלל ושביה), wie an das zweite Versglied (וחרבי תאכל בשר) das vierte (מראש פרעות אויב). Obgleich Hieronymus mit sanguis und cruor abwechselt, müssen wir דם beide Male in demselben Sinne nehmen. Wie der Durst der Pfeile mit Blut gestillt wird (vgl. 2 Sam. 1, 22), so die Gier des Schwertes durch Fleisch (vgl. Jes. 1, 20; Jer. 46, 10). Unpassend schreibt Rosenmüller, um das Fleischfressen des Schwertes zu erklären, von J. H. Michaelis die Worte ab: „Bellum immanis

quasi bellua est, circumquaque vorans." Nicht dem Kriege, sondern dem Schwerte selber wird dichterisch ein Mund zugeschrieben, mit welchem es ißt und trinkt, vgl. 2 Sam. 2, 26; 18, 8; Jer. 2, 30; 46, 14; Hos. 11, 6; Gesenius (Thesaurus, p. 1088) bemerkt dazu treffend: „Gladius non corpora interfecta comedit, sed corpora vorare dicitur, dum ea dilaniando interficit."

Während das erste Hemistich nur ganz allgemein von dem Blutbade spricht, welches der Ewige (vgl. Jes. 1, 24; 27, 1; 63, 1 fg.) anrichten wird, lesen wir nun in der zweiten Vershälfte, wem dasselbe gilt; und zwar zeigt uns zunächst das dritte Versglied, daß das Blutbad auch auf die Gefangenen *) ausgedehnt werden soll. Daß hier מִדַּם das gleiche Wort am Schlusse der ersten Verszeile aufnimmt, ist nur wenigen Auslegern entgangen; so übersetzt Calvin, indem er die Erklärung „propter sanguinem" entschieden zurückweist, treffend: „sanguine, inquam, occisorum et captivorum". Wir müssen uns aber, wenn wir die erwähnte künstliche Verschränkung (vgl. Vs. 21; Ps. 18, 16; 33, 13. 14; auch Jes. 2, 7; 61, 7) der Versglieder auflösen wollen, vor einem mechanischen Verfahren hüten; es ist gewiß nicht des Dichters Meinung, daß die Gefangenen (zu שִׁבְיָה vgl. Deut. 21, 11; Ewald §. 27[b]) alle mit Pfeilen erschossen werden sollen, so daß Rosenmüller's Bemerkung zum dritten Versgliede „inebriabo sagittas meas sive gladium meum" nicht ohne Grund ist. Es wäre daher immerhin möglich, daß wir רֹאשׁ, welches Schmidt falsch nach Vs. 33 erklärt, vom Haupte im bildlichen Sinne, d. h. vom Obersten der Anführer oder dem Könige (so Clericus, der an „Nabonnadus, den letzten König der Babylonier," denkt, und Ewald), zu verstehen hätten. Worauf aber Ewald seine Behauptung stützt, daß die Hinrichtung des Königs zum Schlusse der Siegesfeier damals in der allgemeinen Sitte lag, ist mir unbekannt; wir lesen vielmehr, daß Saul den Agag (1 Sam. 15, 8. 9), Ahab den Benhadad (1 Kön. 20, 31 fg.) verschonte. Dem

*) Falsch erklärt Vatablus: „captivitatis, h. e. captivorum et vulneratorum, qui abduci solent, quod vulnere accepto non interierint." Richtig dagegen Coccejus und J. D. Michaelis: „Man pflegt sonst im Kriege des Lebens der Gefangenen zu schonen; wenn aber Gott zur Rache greift, so soll auch das Blut der Gefangenen vergossen werden."

Adoni-Besek (Richt. 1, 6. 7) widerfuhr nur dieselbe Verstümmelung an Händen und Füßen, die er früher siebenzig kleinen Königen bereitet hatte; die Chaldäer blendeten den Zedekia (Jer. 39, 7) und hatten wol meist, wenn sie sich nicht mit Zinsbarmachung begnügten, die überwundenen Fürsten zur Erhöhung des Glanzes von Babylon am königlichen Hofe, vgl. 2 Kön. 25, 28. Wir dürfen daher, wenn wir in unserm letzten Versgliede den feindlichen König erwähnt finden, dies wol nur so verstehen, daß sogar der Kriegsherr der feindlichen Schaaren nicht vom Blutbade verschont werden solle; gerade wie vorhin gesagt ist, daß selbst über die Gefangenen das Blutbad sich erstrecken werde. Aber wir müssen die dunkle Schlußzeile unseres Verses noch genauer betrachten; und ein Blick auf die verschiedenartigen Versuche der Ausleger mag uns zeigen, wie schwierig es ist, hier eine gesicherte Erklärung zu geben.

Die Ableitung des seltenen פרעות von פֶּרַע caesaries hält sich an den hebr. Sprachgebrauch; vgl. Num. 6, 5 גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ und Ez. 44, 20; man verglich dann Ps. 68, 22, wo es heißt, daß Gott das Haupt seiner Feinde zerschmettern werde, קָדְקֹד שֵׂעָר d. i. den behaarten Scheitel. Dies Bild üppiger Kraft *) würde auch an unserer Stelle zu dem übermüthigen Sinne des Feindes wohl passen; so hat L. Cappellus erklärt „de capite capillato hostis", ferner Coccejus, der das Haupt vom Antichristen oder Papst (die pili sind multi populi ab eo dependentes) versteht. Selbständig kam auf die Erklärung vom caput capillatum Alb. Schultens (Animadv. philol. p. 93 fg.), dem z. B. Vitringa, Dathe und Volck folgen, wie nach Bodenheimer's Angabe auch Reggio „del teschio irsuto" erklärt. Allein abgesehen von dem sprachlichen Bedenken, daß man wenigstens den Singular פֶּרַע erwarten sollte, ist auch der Zusammenhang dieser Auffassung ungünstig; weder an תאכל בשׂר noch an תאכל allein schließt „von dem behaarten Haupte" sich auf ungezwungene Weise an. Noch

---

*) Venema und G. J. Lette (Sylloge dissertt., Leyden, S. 604 fg.) erklären: „a capite comarum inimici i. e. cujus omnes res sunt perturbatae ac confusae", denn פרע sei „coma dissipata, omni ordine soluta." Diese Erklärung ist natürlich verfehlt; aber פרע ist allerdings verschieden von שׂער.

schlimmer ist es allerdings mit den meisten alten Uebersetzungen bestellt, obgleich sie nicht den Eindruck machen, als hätten sie einen von dem unsrigen abweichenden Text vor sich gehabt. Die Erklärung des Onqelos (um wegzunehmen die Kronen von dem Haupte des Hassers und Feindes), die wol Houbigant zu der unglücklichen Conjectur משאר מרעה ואויב veranlaßte, ist durchaus verwirrt, so daß man sich des Verdachtes, hier seien mehrere Erklärungen von פרעות zusammengeworfen, kaum erwehren kann. Die Deutungen des Syrers (und von dem Haupte der Krone des Feindes) und des Saadia (von den Häuptern der Pharaonen, d. h. der stolzen Tyrannen, der Feinde) sind sprachwidrig; und die Uebersetzung des Hieronymus (de captivitate nudati inimicorum capitis) gibt trotz des von Vercellone (Variae lectiones, I, p. 578) Beigebrachten nicht einmal einen erträglichen Sinn. Während die Deutung Entblößungen sich auf Lev. 10, 6; 13, 45; Num. 5, 18 (aber vgl. Knobel zu Lev. 21, 10) stützen kann, ist die Ableitung unsers Wortes von פְּרָעָה = פִּרְצָה fissura ohne Frage eine bloße Erfindung; Fürst hat daher die in der Concordanz gegebene Erklärung „a capite hostis, cicatricum s. vulnerum pleno" mit Recht zurückgenommen; und der passende Sinn, welchen Johlson, Zunz und Philippson durch ihre Uebersetzung „vom zerschmetterten Haupte des Feindes" zu gewinnen scheinen, beweist keineswegs die Richtigkeit einer Auffassung, die jedes gesicherten sprachlichen Anhaltes entbehrt. Weite Verbreitung hat die Erklärung ultiones gefunden, welcher schon Pseudojonathan, der Perser und Arabs Erp. folgen; der Letztere z. B. hat من رأس انتقامات العدو, und ebenso gewinnt die englische Bibel (from the beginning of revenges upon the enemy) einen Sinn, der gegenüber den unnatürlichen Deutungen Calvin's und Anderer als verhältnißmäßig gut erscheint. Im Aramäischen hat freilich פרע wie im Neuhebräischen die Bedeutung des Rächens; aber dieselbe gewährt bei unserm Zusammenhange keinen befriedigenden Sinn. Am leichtesten nehmen wir offenbar פרעות in demselben Sinne, welchen das Wort Richt. 5, 2 hat, an der einzigen Stelle, wo es noch vorkommt; und besonders erwünscht muß es sein, wenn die älteste exegetische Ueberlieferung, die LXX, uns eine für beide Stellen haltbare Erklärung darbietet, wie es in unserm Falle wirklich geschieht. Die Uebersetzung ἀπὸ κεφαλῆς

*ἀρχόντων ἐχθρῶν**) stimmt nämlich mit dem Richt. 5, 2 vom Cod. Alex. und Theod. gebotenen *ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραήλ.* Im Deboraliede ist die Bedeutung Anführer, Fürst, da sie durch den Zusammenhang so sichtlich gefordert wird, seit Schnurrer auch ziemlich allgemein anerkannt; in unserm Liede wird sie z. B. von Vater, Gesenius, de Wette, Winer, Maurer, Baumgarten, Ewald, Fürst (Handwörterbuch) gebilligt, und zwar, wie ich glaube, mit Recht. Zur sprachlichen Begründung führt man wol an, daß Onqelos Deut. 16, 18 שֹׁטְרִים durch פּוּרְעָנִין übersetzt und daß das jerusalemische Targum an unserer Stelle ähnlich erklärt (מִן רֵישֵׁי גִּבָּרֵיהוֹן פּוּלְמַרְכֵיהוֹן); die Hauptstütze bietet der arabische Sprachgebrauch, wonach z. B. فَرْعٌ den Wipfel, id quod summum est, princeps bedeutet. Als Singular haben wir wahrscheinlich פֶּרַע, schwerlich aber mit Fürst eine Form פְּרָעָה (vgl. die Bildung מְלָכָה) anzunehmen mit ursprünglich abstracter Bedeutung; Gesenius verweist für die Femininform des Plurals auf sein Lehrgebäude S. 468. 878.

Es fragt sich nun, ob wir ראשׁ im eigentlichen Sinne als Kopf, oder bildlich als Oberster zu nehmen haben. Bei der ersteren Erklärung steht die Einzahl statt der Mehrzahl (Vatablus erklärt: ense amputabo capita), wie Jes. 2, 2 und Ps. 72, 16; und der Parallelismus mit דם scheint diesen Sinn zu fordern, den man keineswegs mit Philippson darum für sehr schwach erklären darf, weil schon vorhin gesagt ist, daß sich das Blutbad über den ganzen Feind, die Durchbohrten und Gefangenen, erstrecken solle. Vater bemerkt mit Recht, daß neben חלל ושביה die Führer noch sehr passend hervorgehoben werden können; und in dieser Beziehung steht es sich gleich, ob wir hier die Mehrheit der Kriegsobersten oder den einzelnen Oberfeldherrn (dieser wäre vielleicht als der König des Unvolkes zu denken) finden wollen. Soll nun einmal in so ungewissen Dingen eine Entscheidung gewagt werden, so erkläre ich mich für die Ansicht Ewald's, daß unser ראשׁ Oberster bedeute; nur so wird mir das davorstehende

---

*) Die Lesart *ἐθνῶν* im Cod. Alex. (nicht Cod. Vat., wie Dathe und Vater schreiben) kommt dem auch durch des Masius Handschrift bezeugten *ἐχθρῶν* gegenüber nicht in Betracht.

מִן erträglich, und der bildliche Sinn von ראשׁ entspricht dann der bildlichen Fassung von פרעות, dessen sinnliche Grundbedeutung Wipfel gewiß im Gefühle des Dichters noch lebendig war.

Vs. 43.

Nachdem durch feierlichen Schwur des Ewigen die bevorstehende Vernichtung der Feinde und Israel's Errettung gesichert ist, fordert nun der Dichter die Völker zum Jubeln und Preisen auf und begründet diese Aufforderung mit der Hinweisung auf die herrlichen Thaten, die Gott vollbringen wird. Diese Schlußworte des Liedes stehen deutlich auf dem Boden der Gegenwart; schon in dieser können die erst zukünftigen Großthaten des Ewigen ein Gegenstand des Jubels werden, denn für den Glauben ist das von Gott Verheißene so gewiß, als wäre es bereits geschehen. Der auf jene Aufforderung folgende Satz (denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezahlen seinen Drängern und entsündigen sein Land, sein Volk) ist ohne besondere Schwierigkeit; dagegen gehen die Ausleger in der Erklärung des ersten Versgliedes (הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ) sehr auseinander, und nur dies ist hier unbestritten, daß das Suffix von עמו sich auf Gott bezieht und גוים Vocativ ist. Zunächst fragt es sich nun, ob הרנינו absolut steht und עמו wie am Schlusse des Verses eine Apposition bildet, oder ob עמו als Accusativ von dem Imperativ abhängt. Jeder Unbefangene muß gestehen, daß beide Auffassungen sprachlich möglich sind. Außer unserer Stelle findet sich הרנין (vgl. Ewald §. 122°) nur noch vier Mal im A. T., nämlich Ps. 65, 9 und Hiob 29, 13 als jubilare fecit, dagegen Ps. 32, 11 und 81, 2 als jubila sustulit, an letzterer Stelle mit לֵאלֹהִים verbunden wie הָרִיעַ. Die im Qal und in abgeleiteten Nominibus vorkommende Bedeutung des Wimmerns findet sich im Piel und Hiphil nicht, gäbe auch in unserm Zusammenhange keinen vernünftigen Sinn.*) Aber wie das Hiphil mit dem Qal (Lev. 9, 24) und Piel (Ps. 98, 4) die Bedeutung jubeln im absoluten Sinne gemein

*) Nach Coccejus Angabe erklärte Isaak Karo: „Cantate gentes ob populum ejus, ob bonum, quod eveniet Israeli, quasi diceret, Flete gentes ob vindictam, quam Deus vult efficere in vobis. Simile Thren. 4, 21."

hat, ebenso gut kann es mit folgendem Accusativ bejubeln heißen; und daß wir nur für רָנַן (Jes. 61, 7) und רִנֵּן (z. B. Ps. 51, 16; 59, 17) diesen Gebrauch nachweisen können, ist kein triftiger Grund, ihn dem Hiphil abzusprechen. Wir haben also die Wahl zwischen den drei Uebersetzungen macht jubeln, jubelt und bejubelt und wollen dieselben jetzt der Reihe nach prüfen.

Bei der ersten Erklärung „Macht jubeln, ihr Nationen, sein Volk" sieht man nicht recht ein, wie die Heiden das Volk Israel zum Jubeln veranlassen sollen, da doch heute Niemand mit Jakob Alting darin eine Aufforderung an die Christen zur Judenbekehrung wird finden wollen. Vater übersetzt zwar „Laßt sein Volk, ihr Nationen, jauchzen" und behauptet, daß dieser Sinn zu unserer Stelle sehr gut passe, spricht sich aber gar nicht näher darüber aus. Der wirklich von einigen Rabbinen (vgl. bei Coccejus) ausgesprochene Gedanke, die Heiden sollten durch das göttliche Strafgericht, das zu Gunsten Israels über sie ergehen werde, für Israel eine Veranlassung zum Jubel werden, wäre hier doch gar zu abenteuerlich und hätte kaum ungeschickter als durch den Imperativ ausgedrückt werden können. Dazu dürfen die Heiden im Gegensatze zum Volke Gottes nur im allgemeinsten Sinne verstanden werden, keineswegs als das Unvolk oder als die Feinde Israels. Nimmt man aber auch גוים richtig als Bezeichnung für die Völker der Erde außer Israel und dem Unvolke, so ergibt die causative Fassung von הרנין dennoch keinen passenden Sinn. Die Züricher Uebersetzung „Excitate, o gentes, ad jubilum populum ejus", welche Polus und J. H. Michaelis anführen, enthält nicht eine Aufforderung zum Preise Gottes, wie man sie am Schlusse des Liedes, entsprechend dem Anfange (Vs. 3) leicht erwartet; vielmehr enthält sie eine Aufforderung zu einer Aufforderung, und man sieht nicht ab, wie Heiden dazu berufen sein sollen, im Blicke auf die Wohlthaten Gottes gegen Israel das Volk des Ewigen zur Aeußerung der schuldigen Dankbarkeit zu bewegen.

Wir müssen es daher mit der zweiten Erklärung „O jauchzet Völkerschaften ihr, sein Volk" (Ewald) versuchen, die von Aquila, Theodotion, Graeca Ven., Luther, Coccejus u. A. gebilligt wird. So viel steht aber von vorne herein fest, daß die Apposition עמו hinter גוים von Calvin mit Recht als „ge-

zwungen" bezeichnet wird. Ewald meint zwar: „Die Zusammenstellung גוים עמו kann etwa nur ebenso sein wie אדמתו עמו im letzten Gliede"; aber die Verschiedenheit beider Fälle ist ihm, nach der Vorsichtigkeit seiner Behauptung zu schließen, nicht entgangen. Daß עמו am Schlusse des Verses Apposition sein muß, erkennt man leicht auf den ersten Blick; in der ersten Verszeile wird man aber so lange von dieser Fassung absehen, bis man die Unmöglichkeit, עמו als Accusativ zu nehmen, wahrgenommen hat. Gesetzt also auch, daß die Ewald'sche Erklärung weiter keine Bedenken gegen sich hätte, so werden wir sie doch erst dann billigen können, wenn die oben erwähnte dritte Erklärung (Hieronymus hat: Laudate gentes populum ejus) sich als unhaltbar erweist. Allein daß עמו hier Apposition des Vocativs sein könne, ist in der That schwer zu glauben, und schon die Verschiedenheit der Erklärungen, in welche die Vertheidiger dieser Meinung auseinandergegangen sind, muß für die Richtigkeit derselben kein günstiges Vorurtheil erwecken. Als gänzlich verfehlt ist die Erklärung von J. H. Michaelis zu bezeichnen, der עמו als „nunc populus ejus" nimmt, mit Berufung auf Vs. 21, dessen unglückliche Beziehung auf die Bekehrung der Heiden oben wol zur Genüge widerlegt worden ist; es leuchtet ein, daß diese Erklärung, will sie nicht geradezu gedankenlos sein, zur wunderlichsten Deutung der folgenden, die Aufforderung begründenden Versglieder nöthigen muß. Nicht minder verkehrt ist die sogar von Rosenmüller vorgebrachte Uebersetzung „Ovate, populi, et populus ejus, s. una cum populo suo (!)", wodurch, unbekümmert um alle sprachliche Möglichkeit, eine Uebereinstimmung mit der LXX (εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ) und mit Röm. 15, 10 zu Wege gebracht werden soll; im Vergleiche mit einem solchen Verfahren erscheint es fast als unschuldig, wenn Nold, nachdem er über zwanzig Bedeutungen von את aufgeführt hat, S. 133 seiner Concordanz unter der Rubrik „Deficit" auch unsere Stelle bringt und sie „cum populo ejus" übersetzt. Luther setzte an die Stelle seiner früheren Uebersetzung „Jauchzet ihr Heiden mit seinem Volk" später die bessere „Jauchzet alle, die ihr sein Volk seid", dachte aber ohne Zweifel an die Glieder des christlichen Gottesreiches. Dies wird durch von Meyer in „Jauchzet, Leute, die ihr sein Volk seid" geändert, und Stier berichtigt „Jauchzet, ihr Heiden, sein Volk".

Die Deutung von גוים als Heiden ist sprachlich ohne Anstoß und leichter als Leute, wofür man sich vielleicht auf Ez. 2, 3 berufen kann; aber von Meyer's Erklärung läuft wol nicht minder als die von Stier auf die unhaltbare Ansicht des J. H. Michaelis hinaus. Wollte man aber auch unter den Leuten die Israeliten verstehen, so wäre die Aufforderung zum Jubel über die erst zukünftige Errettung, welcher noch eine Zeit der schwersten Drangsal vorausgehen soll, immerhin sonderbar; der Fall wäre doch etwas verschieden von dem, was wir bei den Propheten Micha und Habakuk lesen, die am Schlusse ihrer Bücher trotz des noch bevorstehenden Strafgerichts in Lobpreisung Gottes ausbrechen. Dazu kommt nun die sprachliche Schwierigkeit der weit verbreiteten Beziehung von גוים auf die Israeliten, mag man mit Ewald den Plural von den beiden Reichen Israel und Juda erklären, oder mit de Wette, Maurer u. A. Stämme übersetzen. Ich möchte nicht gerade mit Hupfeld (zu Ps. 2, 1) behaupten, daß גוים stets auswärtige Völker, Heiden bezeichne, und nur der Singular auch im allgemeinen Sinne stehe; es mag sein, daß erst im Neuhebräischen unter גוים immer *die* Nicht-Israeliten verstanden werden und Pinner's Behauptung, das Wort stehe noch im Talmud auch von Israeliten, begründet ist (vgl. E. Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer, 1856, S. 211). Aber so viel ist sicher, daß im A. T. die Stellen, wo גוים die Israeliten bedeutet, äußerst selten sind; und daraus ergibt sich von selber die Regel, daß wir jene Bedeutung nur da zulassen dürfen, wo der Zusammenhang sie unabweisbar fordert. Stellen, wie Gen. 28, 3 und 48, 19, lehren uns die Verheißung der segnenden Väter kennen, daß Jakob und Ephraim קהל עמים und מלא הגוים werden sollen; man kann sich mit E. Meier und Ewald immerhin auf solche Stellen berufen, wenngleich sie nicht streng beweisend sind. Aber die Art, wie E. Meier a. a. O. für eine ganze Reihe von Stellen dem גוים die Beziehung auf Israel beilegen will, würde fast unbegreiflich sein, träte nicht das Bestreben, z. B. Jes. 2, 2 fg., „die vermeinte Heidenbekehrung" fortzuschaffen, offen zu Tage. So stellt Meier „den begränzten nationalen Standpunkt" her, indem er Gen. 18, 18 „alle Volksstämme des Landes" mit Abraham sich segnen läßt! Ich kann hier nicht auf alle von Meier mit größter Willkür zusammengebrachten Stellen eingehen,

finde aber meine obige Behauptung durch dieselben nur bestätigt. Machen wir nun die Anwendung auf unsere Stelle, so ist dieselbe durchaus nicht dazu angethan, die Beziehung von גוים auf die Israeliten sicher zu stellen; das dabeistehende כביר läßt uns גוים sofort auf die Heiden beziehen, und diese Deutung wird, wie wir sehen werden, nicht durch die Nothwendigkeit, גוים als Apposition zu nehmen, abgeschnitten, denn diese Nothwendigkeit existirt gar nicht. Ewald's Erklärung von den beiden Bruderreichen ist sinnreicher als die Uebersetzung Leute oder Stämme; aber wie „der Zusammenhang aller Gedanken des Liedes" darauf hinweisen soll, ist mir räthselhaft, da sich nirgends eine Spur jener Spaltung in Ephraim und Juda zeigt, der Dichter es vielmehr nur ganz im Allgemeinen mit Israel zu thun hat. Wird nun auch zugegeben, daß die Gegenwart des Liedes in die Zeit des getrennten Reiches fällt, so bleibt doch die Behauptung, daß der Dichter, wollte er גוים im Sinne Ewald's gefaßt wissen, für das Verständniß der Leser schlecht gesorgt hätte. Es kann daher die Frage ganz unerörtert bleiben, ob Ewald (Jahrb. XI, S. 29) mit Recht in גוים Micha 5, 14 die Reiche von Samarien und Jerusalem erblickt.

Versuchen wir es endlich mit der dritten*) Erklärung „Preiset, ihr Nationen, sein Volk", so finden wir, daß dieselbe allen Anforderungen genügt. Daß sie alt ist, Hieronymus also hier der jüdischen Tradition folgt, zeigt ein Blick auf Onqelos (שבח), den Syrer (ܫܒܚܘ), die samaritanische Uebersetzung (קלס), Saadia (مدح) und Raschi, die ohne Zweifel unsere Deutung ausdrücken. Da die Worte des letztgenannten Rabbinen durch ihren jüdischen Nationalstolz vielleicht andere Ausleger abgeschreckt haben, will ich sie nach Breithaupt's Uebersetzung zum Theil anführen: „Eo tempore laudabunt populi Israëlitas (hisce verbis:) videte, quaenam laus sit populi istius (Israëlitici), qui in omnibus

---

*) Auch Gesenius (Thesaurus p. 272) hat „ovate, gentes, populo ejus i. e. felicem eum praedicate", aber s. v. רנן sucht man die richtige Construction vergebens, da er sich nicht genauer über die Sache ausspricht. Dagegen findet sich die richtige Uebersetzung z. B. bei Dathe, Baumgarten, Schultz, Volck, bei Zunz, Philippson und Herxheimer (Pentateuch, Bernburg 1854) u. s. w.

adversitatibus, quae eis evenerunt, Sancto illi Benedicto adhaeserunt nec eum deseruerunt.“ Den heftigen Anklagen Israels gegenüber, von denen unser Lied voll ist, nimmt sich eine solche Auslegung allerdings lächerlich genug aus; wer aber die in den folgenden Zeilen unseres Verses gegebene Begründung nicht außer Acht läßt, wird keineswegs mit Coccejus gegen unsere Uebersetzung einwenden: „Rei argumentum potius postulat laudem Dei quam Ecclesiae.“ Nicht wegen seiner eigenen Vortrefflichkeit soll Israel für die Völker ein Gegenstand des Jubels werden, sondern wegen der herrlichen Thaten, welche der Ewige für sein Volk und an seinem Volke angesichts der ganzen Welt thun wird. Mit vollem Rechte macht daher z. B. Volck für die Uebersetzung „Canite, gentes, populum ejus etc.“ dieselbe Uebereinstimmung mit Vs. 3 geltend, welche Ewald u. A. als Beweis für die Richtigkeit ihrer Erklärung betonen, und sagt: „A qua incepit, eadem finit vates sententia. A Dei laudibus est orsus, in Dei laudes desinit.“ Aehnlich heißt es Mal. 3, 12: „Und alle Völker sollen euch glückselig preisen (אשר), denn Ihr werdet ein Land des Wohlgefallens sein“; nur ist an unserer Stelle, wie das gewählte Zeitwort und die Ausführlichkeit der Begründung zeigen, der Blick stärker und unmittelbarer auf Gott selber gerichtet als dies bei Maleachi der Fall ist. Mit der richtigen Uebersetzung unserer Stelle ist nun aber noch nicht die richtige Erklärung gegeben; sonst könnte nicht Volck die Worte Baumgarten's beifällig anführen: „Damit giebt Mose den Heiden eine Weise an die Hand, wie sie der schrecklichen Rache Jehova's entgehen können, sie sollen nämlich das Volk Jehova's als das gesegnete anerkennen und preisen. Wer nun unter den Heiden sich mit solchem Worte des Segens Israel zuwendet, der wird nach der ursprünglichen Verheißung Jehova's (s. 1 Mos. 12, 3) an dem schließlichen Segen, der hier Israel zugesprochen wird, Theil haben.“ Diese wunderliche Auslegung*) ist unvermeidlich, so lange man in dem לא־עם und גוי נבל (Vs. 21), in dem אויב (Vss. 27. 41 fg.) statt eines bestimmten geschichtlichen Volkes, unter dessen Drucke Israel seufzte,

*) Auch Umbreit (Römerbrief, S. 358) läßt die Worte „Preiset jubelnd, ihr Heiden, sein Volk“ zur höchsten Demüthigung der Heiden gesagt sein.

die Heiden im Allgemeinen versteht. Kann nun der Dichter die Heiden zur Freude darüber auffordern, daß der Ewige unter ihnen selber ein großes Blutbad anrichten wird? Das Unvolk, welches nie in unserm Liede als גוים bezeichnet wird, kann unmöglich Vs. 43 unter גוים verstanden werden; wäre es schon unnatürlich, daß sich hier die Aufforderung an das gedrückte Israel wendete, so ist's doch noch viel unglaublicher, daß der Dichter an die übermüthigen Unterdrücker das Ansinnen stellen sollte, über ihre eigene Niederlage zu jubeln. Kurz, die גוים können weder von Israel, noch von dem Unvolke oder Feinde Israels verstanden werden; es müssen damit, wie z. B. auch Clericus es gefaßt hat, die übrigen Völker der Erde gemeint sein. Das Wort steht ohne übeln (vgl. Ps. 79, 1) Nebenbegriff, so daß das deutsche Heiden hier nicht recht passend ist; da in der Uebersetzung das Wort Volk für עם zu brauchen ist, habe ich das schon von Luther in den Apokryphen gebrauchte Nation angewandt. Unser Lied weiß nichts von einem Gerichte Gottes über alle Heiden; die bevorstehende Rache des Ewigen gilt nur den Feinden Israels, und es ist keine Rede davon, daß etwa Einzelne aus diesem Unvolke der gerechten Strafe entrinnen werden.

Die Aufforderung an die Nationen hat wol für Manche auf den ersten Blick etwas Befremdendes; Calvin aber behauptet mit Recht, es sei kein unpassender Gedanke, daß die Völker Gottes Wohlthaten gegen Israel preisen sollen, und erklärt: „tam insignem fore Dei gratiam erga Israelitas, ut ejus cognitio et fama longe lateque se diffundat et inter Gentes quoque sit celebris. Scriptura enim memorabiles quasque Dei virtutes hoc modo amplificat.“ Sehr häufig (vgl. die Stellen bei Hupfeld zu Ps. 5, 12) werden am Schlusse der Psalmen die Frommen oder die ganze Gemeinde zu Jubel und Dank für die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit aufgefordert, „weil es eine Angelegenheit aller Frommen ist, daß Gerechtigkeit gehandhabt wird in dem Reiche Gottes, weil was darin einem Gliede von Gott Gutes zu theil wird, alle übrigen erfreuen und ihr Vertrauen stärken soll“ (Hupfeld nach Calvin). Unser Fall ist von diesem etwas verschieden, da ja die Völker der Erde nicht zum Reiche Gottes im engern Sinne gehören; aber der Dichter weiß, daß der Allmächtige (vgl. z. B. Vs. 8) die Geschicke aller Völker lenket, und kann von diesem Bewußtsein aus bei den Völkern

ein Interesse voraussetzen für die Geschicke Israels. Liegt nun in unserer Stelle, wie Hengstenberg (Auth. des Pent., II, S. 559) behauptet, eine „indirecte Verkündigung der Berufung der Heiden"? Diese Frage läßt sich nur bejahen, wenn man das Wörtchen indirect betont und einen Unterschied macht zwischen der Folgerung, die aus unserm Satze gezogen werden kann, und zwischen dem Gedanken des Dichters selber. So wenig Moses aus dem Namen „Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's" den Schluß zog, welchen der Herr (Matth. 22, 31. 32) daraus entwickelte, ebensowenig, scheint mir, hatte hier der Dichter die Wahrheit von der Heidenbekehrung im Sinne. Hengstenberg (a. a. O., S. 560) behauptet, wenn ich seine Worte richtig verstehe, unpassend: „Wäre Gott für alle Zeiten blos der Juden Gott, so würde das jubelt sinnlos sein." Ohne hier geradezu daran zu denken, daß die andern Völker in spätern Zeiten in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen werden sollen, kann der Dichter dies jubelt recht wohl gebrauchen, vgl. Hupfeld zu Ps. 2, 11 und zu Ps. 9, 12. Wenn es an der letzteren Stelle heißt „Verkündet unter den Völkern die Thaten des Ewigen", oder wenn der Sänger selber den Vorsatz ausspricht (Ps. 18, 50) „Ich will dich rühmen unter den Völkern, Ewiger", so vergleicht Hupfeld damit passend die häufige Aufforderung an die Völker selbst *und* an die ganze Erde, Gott zu lobsingen (Ps. 47, 2 fg.; 66, 1 fg.; 96, 1 fg.; 97, 1; 100, 1 u. s. w.). Eine solche Aufforderung haben wir auch in unserm Verse; und Hupfeld bemerkt von derselben treffend, daß sie schon im poetischen Interesse begründet sei, aber zugleich in der Universalität des monotheistischen Gottesbegriffs und der Abzweckung des Hebräischen Reiches Gottes auf das Heil der Welt. Wie gesagt, ein klares Bewußtsein von dieser „Abzweckung" möchte ich in unserm Verse nicht finden; wohl aber spricht sich in demselben deutlich das Gefühl aus, daß Gottes Thaten für Israel von Wichtigkeit für die ganze Welt sind und alle Völker angehen. Sofern nun aus diesem Gefühle die Erkenntniß von der Nothwendigkeit der Heidenberufung folgerichtig hervorgeht, beruft sich der Apostel Röm. 15, 9. 10 mit gutem Grunde auf Ps. 18, 50 und unsern Vers, obgleich er denselben nach der ungenauen Uebersetzung der LXX anführt; unrichtig aber ist's, wenn man mit unzähligen Auslegern (z. B. Theodoret, Therap., S. 409, ed. Gaisford)

in unserer Stelle die Verheißung des messianischen Heiles für die Heiden geradezu ausgesprochen findet.

Die alexandrinische Uebersetzung hat hier statt der vier Versglieder des hebräischen Textes gerade die doppelte Zahl, und noch H. E. G. Paulus (Exeg.-krit. Abhandl., S. 59) hat darnach den ursprünglichen hebr. Text herzustellen gesucht; vgl. Carpzov, Crit. s., S. 545, und H. Thiersch (De Pentat. vers. Alex. libri tres, 1841, S. 39), der von der conclusio unseres Liedes meint, sie könne sein „ecclesiastico usu adaucta et variarum versionum permixtione conflata.“ Der Vat. Codex, der hier im Ganzen den Vorzug vor dem Cod. Alex. verdient (vgl. Bleek, Hebräerbrief, II, S. 135—138), gibt den Text der LXX folgendermaßen: *Εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ, καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ· εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ· ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται, καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει· καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*, worauf eine dem hebräischen Texte fremde Wiederholung von Deut. 31, 22 folgt, ein deutlicher Beweis dafür (vgl. Hottinger, Thes. philol., 1696, S. 179), mit welcher Willkür hier verfahren ist. Anstatt des ersten hebr. Versgliedes haben wir also im Griechischen vier, von denen nur ein einziges so ziemlich dem hebräischen entspricht; was sich hier durch Vergleichung der Handschriften und andern alten Uebersetzungen an Abweichungen vom überlieferten hebräischen Texte findet, ist nicht der Rede werth*), vgl. de Rossi's Supplementa ad varias lectiones, wo unser Vers sehr ausführlich besprochen wird. Eine sichere Erklärung, wie der griechische Text entstanden sei, wird sich schwerlich geben lassen, besonders da mehrere Gründe zusammengewirkt zu haben scheinen, unter die ich aber keineswegs den von Bunsen geltend gemachten aufnehmen möchte, daß nämlich die Alexandriner den Text mit Rück-

*) Weil Cod. Kenn. 146 (vielleicht auch 507, wozu Eichhorn's Einleitung, I, S. 304, edit. 4, zu vergleichen ist) את עמו hat, darf man noch nicht annehmen, daß die LXX את im Hebräischen fand. De Rossi meinte, aus עמו עמו (posito עמו sub finem lineae tanquam sequentis vocabuli custode!) sei *μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* entstanden; aber die Annahme bloßer Irrthümer erklärt die starken Abweichungen nicht genügend.

sicht auf ihre Regierung gemildert hätten. Mag auch bloßer Irrthum nicht auszuschließen sein, als die Hauptursache der Erweiterung unseres Verses (Hottinger sieht's falsch als mantissa zu Vs. 42 an) betrachte ich absichtliche Aenderung, die vielleicht mit auf jüdischem Nationalstolze, besonders aber auf dem Bestreben beruhte, den Schluß des Liedes dem Anfange (Vs. 1) mehr gleichmäßig zu machen. Bleek ist nicht der Meinung, daß der hebräische Text ursprünglich so gelautet habe, findet es aber nach der ganzen Beschaffenheit unserer Stelle in der LXX sehr wahrscheinlich, daß es nicht ein willkürlicher Zusatz der Uebersetzer selber sei, sondern von ihnen in ihrem hebräischen Codex bereits vorgefunden. Für eine hebräische Quelle scheint allerdings *ἐνισχυσάτωσαν* zu sprechen *), welches auffallend bleibt, auch wenn man nicht mit der Londoner Polyglotte: confortentur, sondern mit Schleusner: confortent übersetzt, wie mit dem Cod. Alex. auch Theodoret (ed. Schulze, I, S. 290) *ἐνισχυσάτωσαν αὐτοὺς* liest. Es liegt ja auch an und für sich die Annahme nahe, daß man bei der Erweiterung des hebräischen Textes andere Bibelstellen benutzte, wie Jes. 44, 23; Ps. 97, 7; 29, 1; aber diese Stellen, welche Volck (1, 29 ist Druckfehler für 29, 1?) nach Delitzsch anführt, reichen nicht aus und lassen namentlich *ἐνισχυσάτωσαν* unerklärt. *Darin* ist Ewald beizustimmen, daß der Satz mit *ἅμα αὐτῷ* den mit *μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* voraussetzt; wie es sich aber auch mit der Entstehung des griechischen Textes verhalten mag, so viel ist sicher, daß auf ihn, und nicht unmittelbar auf Ps. 97, 7, die Stelle Hebr. 1, 6 zurücksieht, und daß wir durchaus keine gegründete Veranlassung haben, unsern hebräischen Text hier nach der LXX zu ändern.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf die Begründung der Aufforderung, daß die Nationen über das Volk Gottes jubeln sollen, so lesen wir zunächst, daß der Ewige das Blut seiner Knechte, d. h. der vom Unvolke hingemordeten Israeliten, rächen werde, vgl. Ps. 79, 10; Apok. 19, 2. Es ist nicht nöthig, mit Hupfeld (Ps. I,

*) Unrichtig betrachtet dies H. E. G. Paulus als falsche Uebersetzung des hebräischen הֵעִיז, welches nie celebrare bedeutet und nur Jer. 6, 1 von der LXX mit *ἐνισχύειν* übersetzt wird.

S. 188) das Blut synekdochisch zu verstehen von der „feindlichen Zwingherrschaft und Unterdrückung“, da es ohne Zweifel zu wirklichem Blutvergießen gekommen und das Land durch das reichlich vergossene Blut verunreinigt worden war. Das folgende Versglied ונקם ישיב לצריו nimmt das vorletzte Versglied von Vs. 41 wieder auf, so daß wir uns nicht wundern können, in der LXX auch das letzte Versglied von Vs. 41 hier wiederzufinden. Einige Schwierigkeit macht noch die letzte Verszeile unseres Liedes (וכפר אדמתו עמו), wo der samarit. Text durch die Lesart אדמת die Apposition wegschafft, was auch LXX und Hieronymus (et propitius erit terrae populi sui) thun. Auf eigenthümliche Weise bringt dies de Rossi (Supplem.) zu Wege, ohne den Text zu ändern, der durch das von den Chaldäern, dem Syrer und den beiden Arabern ausgedrückte אדמתו ועמו ihm mit Recht (gegen Dathe) hinreichend gesichert erscheint; er vergleicht nämlich חיתו ארץ Gen. 1, 24. Nicht wahrscheinlicher ist Gesenius' (Lehrgeb. §. 195, 3; vgl. Ewald §. 309 c) Annahme, das erste Suffix stehe hier auf aramäische Art (Dan. 3, 8; vgl. Winer's Chald. Gramm. §. 40, 3. Aufl. 2) vor dem Genitiv; vielleicht hat Stier hieran gedacht, als er Luther's „Land seines Volkes“ beibehielt. Noch verfehlter macht Aben-Esra עַמּוֹ zum Subject, und es ist auffallend, daß die Zunz'sche Bibel und Philippson hier den Gedanken, daß Israel selber sein Land sühne oder versöhne, passend finden mögen. Ohne Zweifel ist's der Ewige, der sein Land (vgl. zu אדמה die gründliche Auseinandersetzung in Credner's Joel, S. 123—128), sein Volk entsündigt; vgl. zur Apposition Ewald §. 287 e und besonders §. 349 a. Zu כִּפֶּר vgl. Ewald §. 141, b, 1; 282 a und Knobel zu Lev. 4, 20; wie hier steht das Wort Lev. 16, 33 mit folgendem Accusativ, und es wird öfters (z. B. Jer. 18, 23; Ps. 65, 4) statt vom Priester von Gott selber ausgesagt. Wer nach der falsch messianischen Erklärung unter עמו die Gläubigen aus Israel und den Heiden versteht, muß folgerichtig bei אדמה mit J. H. Michaelis an die ganze Erde denken. Wir sehen aus unserer Stelle, daß das gelobte Land, in welchem sich Israel während der Gegenwart unseres Liedes befindet, der Reinigung und gnädigen Wiederannahme seitens des Ewigen bedarf, weil es verunreinigt worden ist (Lev. 18, 25). Verunreinigt aber wurde es nicht nur (vgl. Num. 35, 33. 34) durch die darin von

den Feinden verübten Gräuel, sondern auch durch die Sünden Israels selber, wie das beigesetzte עַמּוֹ beweist. Wir werden כפר wegen des doppelten Objects wol am besten mit Vater durch entsündigen wiedergeben; es bringt Verwirrung, wenn hier der Ewige als „piaculum paraturus" (Volck) gedacht wird, denn die von Israel erlittene Strafe (vgl. Jes. 40, 2) gehört noch weniger hierher, als in dem Strafgericht über das Unvolk eine Israels Sühnung bewirkende (vgl. Baumgarten) Befriedigung des göttlichen Eifers gefunden werden darf. Der allgemeine Sinn wird durch LXX, Hieronymus, Luther, Calvin u. A. richtig als ἐκκαθαρίζειν und propitium esse bestimmt. Gott will nach seiner Gnade und Barmherzigkeit die auf dem Lande und Volke lastende Unreinheit und Sünde bedecken, d. h. tilgen und vergeben. Während Herder die Reinigung des Landes darin findet, daß Gott die Israeliten aus demselben hinauswirft, haben Andere viel passender den Schluß des Prophetenbuches Joel verglichen, obgleich beide Stellen verschieden genug sind; an Herder erinnert aber, was Auberlen s. v. Joel (Herzog's RE., VI, S. 720) von Zerstreuung Israels und Vertheilung des heiligen Landes in unserm Liede zu finden scheint.

Unser Lied schließt mit der herrlichen Aussicht, daß der Ewige Israel vom Drucke seiner Feinde erlösen und wieder als sein gnädiger Gott in dem entsündigten Lande wohnen werde; diese frohe Verheißung lehrt die Drangsal der Gegenwart als einen Schritt auf dem Wege zur schließlichen Verwirklichung des Heils erkennen und ist wie eine Beschämung des murrenden Unglaubens, so die glänzendste Rechtfertigung und Verherrlichung der Liebe und Treue, mit welcher der gerechte Gott die Geschicke seines Volkes lenkt und sein Reich auf Erden (Vs. 27) erhält.

Schlußabhandlung zur Auslegung.

Bevor ich auf die sogenannten Einleitungsfragen, welche Deut. 32, 1—43 betreffen, näher eingehe, gebe ich die zusammenhangende Uebersetzung des Liedes, damit der Leser, bei dem ich die Bekanntschaft mit meiner Auslegung voraussetze, das Ganze rasch überschauen könne. Darnach werden wir uns mit dem Inhalt und der Form des Liedes beschäftigen, wohin namentlich die Besprechung der Eintheilung gehört, sowie die des Gesichtskreises oder Standpunktes, welcher als derjenige der Gegenwart des Liedes erscheint. Hierauf folgt eine Untersuchung über die Authentie und den Zweck des Liedes, woran sich endlich eine genauere Erörterung der schwierigen Frage über Zeit und Ort der Abfassung anschließen soll. Es wird mein Bestreben sein, Alles, was unser Lied unmittelbar berührt, mit möglichster Vollständigkeit zur Sprache zu bringen; bei so weitgreifenden Untersuchungen ist's aber unvermeidlich, daß manche Dinge, die weiter abliegen, nur andeutungsweise besprochen werden können, und ich hoffe, so Gott will, später Einzelnes, das ich hier ohne genügenden Beweis hinstellen muß, noch genauer begründen zu können.

Uebersetzung des Liedes Deut. 32, 1—43.

Vs. 1. Merket auf, ihr Himmel, daß ich rede,
Und die Erde höre die Worte meines Mundes.
Vs. 2. Wie der Regen triefe meine Lehre,
wie der Thau träufle meine Rede;
Wie Gewitterschauer auf sprossendes Grün
und wie Regengüsse auf Kraut.

Vs. 3. Denn des Ewigen Namen will ich verkünden;
Gebt Ehre unserm Gotte!

Vs. 4. Des Felsen Thun, es ist unsträflich,
denn alle seine Wege sind Recht.
Ein Gott der Treue und ohne Falsch,
gerecht und rechtschaffen ist er.

Vs. 5. Schlecht handelte gegen ihn (nicht seine Kinder, Schandflecken sind sie)
Ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.

Vs. 6. Dem Ewigen wollt ihr also vergelten?
du thörichtes und unweises Volk!
Ist Er nicht dein Vater, der dich schuf,
nicht Er es, der dich machte und bereitete?

Vs. 7. Gedenke an die Tage der Urzeit,
achtet auf die Jahre der fernvergangenen Geschlechter!
Frage deinen Vater, daß er dir's kund thue,
deine Greise, daß sie dir's sagen.

Vs. 8. Als der Höchste Erbtheilung hielt unter den Nationen,
als er schied die Menschenkinder;
Da stellte er fest der Völker Marken
nach der Zahl der Kinder Israel.

Vs. 9. Denn des Ewigen Theil ist sein Volk,
Jakob fiel ihm zu als Erbe.

Vs. 10. Er fand ihn im Lande der Wüste,
ja in durchheulter, wilder Einöde;
Er umfing ihn, hegte ihn,
behütete ihn wie seinen Augapfel.

Vs. 11. Wie ein Adler, der sein Nest aufstört,
und über seinen Jungen schwebet,
Also breitete er seine Flügel aus, nahm ihn auf,
trug ihn auf seinem Fittige.

Vs. 12. Der Ewige allein führte ihn,
Und ihm zur Seite war kein fremder Gott.

Vs. 13. Er ließ ihn einherfahren über des Landes Höhen,
und gab ihm zur Speise die Erträge des Gefildes;
Und ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen
und Oel aus dem Kieselgestein —
Vs. 14. Butter von den Kühen und Milch von den Schafen,
sammt dem Fette der Lämmer
und der Widder von Basans Art und der Böcke,
sammt dem Nierenfette des Weizens:
Und der Traube Blut trankest du als feurigen Wein.

Vs. 15. Aber da der Liebling fett ward, schlug er aus —
fett wurdest du, dick, feist —
Und ließ fahren Gott, der ihn gemacht hat,
und achtete gering den Fels seines Heiles.
Vs. 16. Sie reizten seinen Eifer durch fremde (Götter),
Durch Gräuel seinen Unmuth.
Vs. 17. Sie opferten den bösen Mächten, Ungöttern,
Göttern, die sie nie kannten,
Neulingen, die jüngst aufkamen,
vor denen eure Väter keine Scheu hegten.
Vs. 18. Den Felsen, der dich erzeugt, versäumtest du,
Und vergaßest des Gottes, der Schmerzen um dich getragen.

Vs. 19. Das sah der Ewige und beschloß Verwerfung
Aus Unmuth über seine Söhne und Töchter.
Vs. 20. Und er sprach, Ich will mein Antlitz vor ihnen verbergen,
will sehen, was ihr Ende sein wird:
Denn sie sind ein wandelbar Geschlecht,
Kinder, in denen keine Treue ist.
Vs. 21. Sie reizten meinen Eifer durch einen Ungott,
meinen Unmuth durch ihre nichtigen Götzen:
So will auch ich ihren Eifer reizen durch ein Unvolk,
durch eine thörichte Nation ihren Unmuth.

Vs. 22. Denn ein Feuer lodert auf in meiner Nase
und brennt bis in die tiefste Unterwelt,

Und es verzehret die Erde sammt ihrem Gewächs
und entzündet die Grundfesten der Berge.

Vs. 23. Ueberschütten will ich sie mit Uebeln,
Alle meine Pfeile gegen sie verbrauchen.

Vs. 24. Sind sie abgemagert vor Hunger und verzehrt von Pestgluth
und von unheilbarer Seuche:
So lasse ich der Thiere Zahn gegen sie los
sammt dem Gifte der im Staube Schleichenden.

Vs. 25. Draußen soll das Schwert dahinraffen
und in den Gemächern der Schrecken:
Sowohl den Jüngling als die Jungfrau,
den Säugling sammt dem greisen Mann.

Vs. 26. Ich dächte, „Hinweg will ich sie blasen,
Will ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgen" —

Vs. 27. Wenn ich nicht den Unmuth ob des Feindes scheute,
es möchten ihre Dränger es verkennen,
Sie möchten sprechen, „Unsere Hand war hochgehoben,
und nicht der Ewige hat dieses alles vollbracht".

Vs. 28. Denn ein rathloses Volk sind sie,
Und keine Einsicht ist in ihnen.

Vs. 29. Wären sie weise, würden sie dieses begreifen,
Würden ihr Ende bedenken.

Vs. 30. Wie könnte Einer Tausend verfolgen
und Zwei in die Flucht treiben Zehntausend,
Außer weil ihr Fels sie verkauft
und der Ewige sie dahingegeben hat?

Vs. 31. Denn nicht wie unser Fels ist der ihre;
Deß seien unsere Feinde Richter!

Vs. 32. Denn vom Weinstock Sodoms stammt ihr Weinstock
und von den Fluren Gomorrhas;
Ihre Beeren sind Giftbeeren,
bittere Trauben tragen sie.

Vs. 33. Drachengift ist ihr Wein,
Und tödtliche Otterngalle.

Vs. 34. Liegt nicht dies bei mir geborgen,
Versiegelt in meinen Schatzkammern?
Vs. 35. Mein ist Rache und Vergeltung
für die Zeit, wo ihr Fuß wanken wird;
Denn nahe ist der Tag ihres Verderbens,
und eilends kommt das über sie Verhängte.
Vs. 36. Denn der Ewige wird Recht schaffen seinem Volke,
und über seine Knechte wird er Reue fühlen,
Wann er sieht, daß jeder Halt geschwunden
und Mündiger wie Unmündiger dahin ist.

Vs. 37. Dann wird Er sagen, Wo sind ihre Götter,
Der Fels, bei dem sie Zuflucht suchten? —
Vs. 38. Die das Fett ihrer Schlachtopfer verzehrten,
tranken den Wein ihrer Spende?
Sie mögen aufstehen und euch helfen,
es decke euch (ihr) Schirm!
Vs. 39. Sehet nun, daß ich, ich es bin
und kein Gott neben mir ist.
Ich tödte und mache lebendig,
ich habe zerschlagen und heile auch,
und Niemand ist, der aus meiner Hand errette.

Vs. 40. Denn zum Himmel will ich meine Hand erheben
Und sprechen: So wahr ich lebe in Ewigkeit —
Vs. 41. Wenn ich geschärft mein blitzendes Schwert
und dann meine Hand zum Gerichte greift,
Will ich Rache bezahlen meinen Drängern
und meinen Hassern vergelten.
Vs. 42. Trunken machen will ich meine Pfeile von Blut,
und mein Schwert soll Fleisch fressen,
Vom Blute der Erschlagenen und Gefangenen,
vom Haupte der Anführer des Feindes.
Vs. 43. Preiset, ihr Nationen, sein Volk,
denn das Blut seiner Knechte wird er rächen
Und Rache bezahlen seinen Drängern
und entsündigen sein Land, sein Volk.

Ueber Inhalt und Form des Liedes Deut. 32, 1—43.

Da die Nachweisung des Gedankenzusammenhangs die schwierigste Aufgabe der Auslegung unsers Liedes ist, habe ich gerade darauf im Kommentare selber besondern Fleiß verwandt, so daß ich zur Vermeidung unnützer Wiederholungen mich hier mit einer kurzen Inhaltsübersicht begnügen werde, um dann auf eine Reihe von Versuchen überzugehen, die hinsichtlich der Eintheilung unsers Liedes bisher gemacht worden sind.

Nach einer kurzen Einleitung (Vss. 1—3) von der Wichtigkeit des Liedes, welches zur Ehre Gottes dienen soll, versetzt uns der Dichter sofort (Vss. 4—7) in den Gegenstand seines Gesanges hinein, indem er der Gerechtigkeit und Treue des Ewigen, welche Israel von jeher erfahren, die jetzige Verkehrtheit des undankbaren und thörichten Volkes gegenüberstellt. Aus der Ueberlieferung der Vorfahren heraus wird nun an Gottes Wohlthaten (Vss. 8—14) gegen Israel erinnert; wir hören (Vss. 8—11), wie schon vor der Entstehung des Volkes der Ewige das Land Kanaan zum Wohnsitze desselben ersah, und wie Gottes Liebe das erwählte Volk sicher durch die schreckliche Wüste geleitete, worauf (Vss. 12—14) der Dichter hervorhebt, daß Israel einzig und allein der Führung des *Ewigen* den Besitz des herrlichen gelobten Landes zu verdanken hat. Aber Israel vergalt diese Wohlthaten mit dem schmählichsten Undanke (Vss. 15—18), indem es den Ewigen verachtete und sich dem Götzendienste ergab. Darum mußte Gott (Vss. 19—29) die heftigsten Strafen über sein abtrünniges Volk beschließen. Nach dem Rechte der Wiedervergeltung will er das abgefallene Israel durch ein wildes Unvolk (Vss. 19—21) zum Unmuthe reizen; furchtbar soll das Feuer des göttlichen Zornes wüthen, und die verschiedensten Heimsuchungen müssen über das Volk kommen (Vss. 22—25); ja, hielte nicht die Rücksicht auf die Gefährdung seiner eigenen Ehre den Ewigen ab, er würde sofort Israel vertilgen, so groß ist die Thorheit des Volkes, welches die Folgen seines Abfalls nicht bedenkt (Vss. 26—29). Die schon in der Gegenwart vorhandene Noth Israels ist ja nur als Strafgericht seines Gottes begreiflich, denn des Ewigen Ueberlegenheit über die Heidengötter müssen die feindlichen Sieger selber einräumen, und daß die Feinde kein Gegenstand

des göttlichen Wohlgefallens sind, zeigt ihre offenkundige Lasterhaftigkeit und Grausamkeit (Vss. 30—33). Aber Gott kennt die Schlechtigkeit dieser Heiden wohl, will daher an ihnen Rache nehmen und sich Israels wieder erbarmen, sobald dasselbe hinreichend gedemüthigt ist (Vss. 34—36). In dieser äußersten Noth wird die Nichtigkeit der Heidengötter, auf welche Israel sich jetzt verläßt, offenbar werden, und es soll den Ewigen als den einigen wahren Gott erkennen (Vss. 37—39). Denn mit feierlichem Eidschwure will der Ewige sich zu blutigem Strafgerichte an den Drängern seines Volkes verpflichten, weshalb der Dichter zum Schlusse die Nationen zum Jubel darüber auffordert, daß Gott Israel und das heilige Land wieder in seine Gnade aufnehmen wird (Vss. 40—43).

Die vorstehende Inhaltsübersicht zeigt wol zur Genüge, daß ein geordneter Gedankenfortschritt in unserm Liede stattfindet; ich muß mich aber gegen die Meinung verwahren, als wollte ich die obige Zerlegung des Ganzen in zwölf Abschnitte als eine vom Dichter selber beabsichtigte betrachtet wissen, und sicherlich haben auch manche Ausleger bei ihrer Aufstellung von Sinnabschnitten nicht daran gedacht, damit eine Eintheilung zu geben, deren sich der Verfasser klar bewußt gewesen wäre. Es fehlt freilich auch nicht an solchen Auslegern, die ihre Eintheilung als die einzig berechtigte für diejenige des Dichters selber zu halten scheinen; aber ein Blick auf einige der bisherigen Versuche wird uns das Irrige jenes Anspruches leicht zeigen. Die meisten dieser Abtheilungen gründen sich allerdings auf falsche Auslegung; aber auch bei richtiger Erklärung und richtiger Fassung des Zusammenhanges lassen sich die 43 Verse unsers Liedes in verschiedene Gruppen zusammenfassen, wie dies ja nicht nur bei prosaischen Stücken, sondern auch bei zahlreichen Liedern der Fall ist. Coccejus (Considerationes ad Ultima Mosis, §. 691) berichtet: „Hebraei hoc Canticum partiuntur in 6 partes, quibus signum faciunt voces הזיו לך Splendor tibi, quam volunt esse tanquam *παραμυθίαν* Judaeorum in tenebris sedentium. Componunt eas voces ex literis initialibus vs. 1. 7. 17. 19. 20. 40, quia in istis versibus, aut praeter propter, ponunt initia sex illarum partium *);

*) Beachtungswerther aber ist die von Philippson mitgetheilte Sechstheilung Abarbanel's: „1) Vss. 1—5 Einleitung, 2) Vss. 6—14 die

quas recensere operae non est. Variant enim sententiis. In eo consentiunt, esse correptionem Israelitarum et promissionem redemtionis ipsorum ex hac captivitate per plagam eorum, qui eos in captivitate retinent." Diese Ansicht der Rabbinen ist nicht besser als was Münster, Fagius und Vatablus übereinstimmend mittheilen: „Dicunt Hebraei canticum istud esse עִיקַר וּכְלָל כָּל הַתּוֹרָה summarium totius legis. Nam facit mentionem de magnificentia Dei, de creatione mundi, de uno Deo colendo, de generatione diluvii, de divisione linguarum et terrarum, de electione populi Israelitici, de beneficio in deserto ei exhibito, de futura resurrectione mortuorum." Aehnlich meinte Justus Jonas in der Vorrede zu der von ihm aus dem Lateinischen übersetzten Auslegung Luther's über das Lied Mose (Wittenberg 1532, bei Walch III, S. 2729), Moses habe das erste Gebot des Dekalogs durch dies Lied dem Volke einschärfen wollen, „wie man jetzund noch Lieder und Gesänge dem gemeinen Mann und der Jugend macht, darinnen die Summa des Evangelii begriffen ist." Eine so unrichtige Betrachtungsweise kann natürlich nicht zur Grundlage einer haltbaren Gliederung des Inhaltes gemacht werden.

Bekanntlich finden sich in Luther's Bibelübersetzung (vgl. die kritische Bearbeitung der letzten Originalausgabe von 1545 durch H. E. Bindseil. 1. Theil. Halle 1850) nicht die gewöhnlichen Verse, sondern der Text ist nach Sinnabschnitten abgetheilt; so hat Luther in Deut. 33 Vss. 1—5, 8—11, 13—17, 26—29 zu je Einem Absatze zusammengefaßt. Anders verhält es sich mit unserm Liede, welches auch nicht in Paraschen zerlegt ist; hier entsprechen Luther's Absätze so ziemlich den hebräischen Versen, ja sechszehn hebräische Verse (2. 4. 8. 10. 11. 13. 14. 15. 21. 22. 30. 36. 39. 41. 42. 43) sind von ihm in je zwei Absätze (Hälften) auseinander gerissen. Dagegen fand Calvin in unserm Liede vier Strophen von neun Versen (1—9, 10—18, 19—27, 28—36) und Eine von sieben Versen (37—43); diese Stropheneintheilung ist nicht die schlechteste

---

Wohlthaten Gottes an Israel, 3) Vss. 15—18 die Missethaten Israels, 4) Vss. 19—25 die Bestrafung Israels, 5) Vss. 26—33 die Vernichtung Israels, die eigentlich Gott beabsichtigte, und weshalb er sie nicht ausgeführt, 6) Vss. 34—43 die Rache an den Feinden Israels."

unter den bisher vorgebrachten, aber schon die erste Strophe (Vss. 1—9) faßt zu Verschiedenartiges zusammen. Beachtung verdient die von J. H. Michaelis mitgetheilte Inhaltsübersicht von Brenz: „Constat carmen primum exordio, in quo movetur attentio, quod in testimonium citet coelum et terram, et precetur, ut haec concio et cantio fructum afferat; videlicet, ut in officio pietatis, si non omnes, at certe aliquos Israelitas contineat. Deinde constat antithesi beneficiorum Dei et maleficiorum Israelis. Post haec recensetur supplicium Israelis, videlicet excaecatio et abjectio eorum, ne sint amplius populus Dei. Ad extremum denique continet vocationem Gentium." Auf theilweise falscher Auslegung beruht auch die Eintheilung von F. Junius (Opera theol., I, S. 607 fg. Genf 1613), was den Hauptkörper des Liedes (Vss. 4—42) betrifft; denn gegen seine Abtrennung von Vss. 1—3 als exordium und Vs. 43 als conclusio läßt sich nichts Triftiges einwenden. Die propositio, sententiae dictionem continens wird von Junius in zwei Theile zerlegt: 1) res et facta antecedentia, Vss. 4—18, 2) res futurae, Vss. 19—42; weiter unterscheidet er beim ersten Theile a) rerum ante gestarum summa, Vss. 4. 5, b) expositio, Vss. 6—18, wobei Vss. 6—14 dem vierten und Vss. 15—18 dem fünften Verse entsprechen. Die „zukünftigen" Dinge zerfallen ihm auch in zwei Abschnitte: a) opus judicii Dei contra Judaeos contumaces, Vss. 19—35, b) opus misericordiae Dei erga reliquias Judaeorum et suam Ecclesiam Catholicam, Vss. 36—42. Weit hinter Junius steht Jakob Cappellus, Ludwig's Bruder, zurück, indem er einmal Vss. 5—42 als Hauptkörper unsers Liedes betrachtet und zum Andern in Vss. 5—36 „detestationem praevaricationum populi Judaici" und in Vss. 37—42 „detestationem idolorum" erblickt. Die künstliche Eintheilung von Coccejus nimmt Vss. 1—5 als den ersten von zehn Abschnitten; seine Worte lauten (§. 690): „Canticum Mosis est sermo propheticus tanquam in re praesenti peragens δικαίωσιν sive justificationem Dei in carne revelati apud populum. Hoc igitur fit I per advocationem coeli et terrae in testimonium, ut dent magnitudinem ipsi, Vss. 1—5; II per testimonium patrum de beneficiis praeteritis, Vss. 6—14; III per inductionem perpetuae ingratitudinis, Vs. 15; IV per compara-

tionem vetusti sceleris et novi, Vss. 16—18; V per objectionem afflictionis filiorum Dei, Vs. 19; VI per judicium Dei, Vss. 20—25; VII per moderationem judicii ad redargutionem hostium, Vss. 26—33; VIII per vindicationem Ecclesiae in desperatione ipsorum, Vss. 34—39; IX per ultionem hostium Ecclesiae, Vss. 40—42; X per gratiam ultimo tempore erga gentes et Judaeos exercendam, Vs. 43.“ Für Jakob Alting zerfällt unser Lied in vier Theile: 1) exordium Vss. 1. 2; 2) propositio Vss. 3—6; 3) narratio Vss. 7—42; 4) conclusio Vs. 43. Die in Joh. Gerhard's Comm. super Deut. (Jena 1657, S. 1627) gegebene Viertheilung (Vss. 1. 2; Vs. 3; Vss. 4—40; Vss. 41—43) übergehe ich, weil es dem trefflichen Manne nicht vergönnt war, seine Arbeit über das 27ste Kapitel hinauszuführen. Besser sind die Abschnitte, welche Clericus in seiner Uebersetzung gemacht hat: Vss. 1—3; 4—6; 7—9; 10—14; 15—18; 19—29; 30—33; 34—42; 43. Vitringa nimmt drei Theile an: prologus, διήγησις, epilogus; seine Ausführung*) lautet: „Prologus (Vss. 1—5) complectitur scopum, ad quem totum Canticum directum est, qui est justificatio viarum Dei et condemnatio viarum populi ejus. Altera pars Cantici (Vss. 6—35), complexa ejus διήγησιν sive ἐξεργασίαν aut materiam, constat 1) Recensione beneficiorum a Deo in populum collatorum, Vss. 6—14; 2) Recensione criminum a populo adversus Deum ingrato animo commissorum, Vss. 15—18; 3) Enarratione sententiae judicialis, a Deo in degeneres filios latae, Vss. 19—27; 4) Defensione causae Dei in judiciis, quibus Judaeam gentem prosequutus est, Vss. 28—35. Epilogo consolatorio propheta docet, caeteros hostes Ecclesiae Christianae, qui sequentibus Mundi et Ecclesiae temporibus existerent, similem vindictam experturos esse, Vss. 36—43.“ **)

---

*) In Folge nachlässiger Redaction dieses „operis postumi, ad calamum dictati et in auditorum usum destinati“ finden sich Widersprüche zwischen der Uebersicht S. 4. 5 und der Auslegung selber; natürlich habe ich mich an die letztere gehalten.

**) Um den Leser nicht zu ermüden, will ich aus früherer Zeit nur noch Ein abschreckendes Beispiel einer bis in Einzelnste durchgeführten Eintheilung mittheilen, indem ich die Art der Gliederung durch potenzirte Zahlen anschaulich zu machen suche. Christoph Starke hat in seiner Synopsis

Unter den neueren Auslegern hat sich besonders Dathe in seiner Abhandlung vom Jahre 1769 mit der Eintheilung unsers Liedes beschäftigt, der den Verfasser nicht „ut subtilissimum Logi-

---

(Leipzig 1745) eine Eintheilung gegeben, die sich mit derjenigen mancher gelehrten Ausleger messen kann; wie ich im Einzelnen darüber urtheile, brauche ich nicht weiter auszuführen, da meine Auslegung die Antwort darauf gibt. Starke's Eintheilung des Liedes lautet:

a [1]) Der Eingang dazu, Vss. 1. 2. Dieser enthält: a [2]) Eine Ermunterung zur Aufmerksamkeit, Vs. 1. — b [2]) Eine Anzeige der Beschaffenheit des Liedes, Vs. 2. —

b [1]) Die Abhandlung, Vss. 3—33. — a [2]) Der Vortrag, Vs. 3. — b [2]) Die Ausführung, Vss. 4—33. Da vorkommt: a [3]) Eine Erhebung der Heiligkeit und Treue Gottes, Vs. 4. — b [3]) Eine Anzeige der unverantwortlichen Untreue Israels, Vs. 5—33. Diese geschiehet: a [4]) Kürzlich, Vss. 5 u. 6 (erste Hälfte). — b [4]) Weitläuftiger, Vss. 6 (zweite Hälfte) bis 33. Da gezeiget wird: a [5]) Israels Untreue, Vss. 6 (zweite Hälfte) bis 18; und zwar deren: a [6]) Höchste Unbilligkeit, wegen der vielen Wohlthaten Gottes, Vss. 6 (zweite Hälfte) bis 14. Derselben: a [7]) Unleugbare Gewißheit, Vss. 6 (zweite Hälfte) und 7. — b [7]) Vortheilhafte Beschaffenheit, Vss. 8—14. Indem Gott das Volk Israel a [8]) In seiner Feinde Land eingesetzt, Vss. 8. 9. — b [8]) Es gnädig beschützet, Vss. 10—12. — c [8]) Es reichlich versorget, Vss. 13. 14. — b [6]) Eigentliche Beschaffenheit der Untreue Israels, Vss. 15—18. Derselben a [7]) Deutliche Anzeige, Vss. 15. 16. — b [7]) Nachdrückliche Wiederholung, Vss. 17. 18. — b [5]) Die göttliche Strafgerechtigkeit, Vss. 19—33. — a [6]) Wie sie ergehen sollte, Vss. 19—25. — a [7]) Auf was für Ursache, Vss. 19—21. — b [7]) Auf was für Art, Vss. 22—25. — b [6]) Wie noch Erbarmen dabei Statt finden sollte, Vss. 26—33. — a [7]) Was Gott thun könne, Vs. 26. — b [7]) Warum er es nicht thun wolle, nämlich um des Stolzes der Feinde willen, Vss. 27—33. — a [8]) Eine Anzeige desselben, Vss. 27. 28, und zwar a [9]) Seiner Beschaffenheit, Vs. 27. — b [9]) Seiner Ursache, Vs. 28. — b [8]) Ein angehängter Wunsch, in Absicht der Feinde Israels, Vss. 29—33. — a [9]) Ihr bevorstehendes Unglück einzusehen, Vs. 29. — b [9]) Die Ursachen zu erkennen, warum Israel von ihnen überwunden worden, Vss. 30—33, welche sind: a [10]) Die Strafgerechtigkeit Gottes, Vss. 30. 31. — b [10]) Die Bosheit Israels, Vss. 32. 33. —

c [1]) Der Beschluß, Vss. 34—43. — Da vorkommt: a [2]) Die Ankündigung der Strafen über die Feinde Israels, Vss. 34. 35. — b [2]) Die Ursachen solcher Strafen, Vss. 36—41. — a [3]) Gottes Barmherzigkeit, Vs. 36. — b [3]) Der Feinde Abgötterei, Vss. 37. 38. — c [3]) Gottes Allmacht, Vss. 39. 40. — d [3]) Gottes Strafgerechtigkeit, Vs. 41. — c [2]) Die Strafen selbst, Vs. 42. — d [2]) Der Trost für Israel dabei, Vs. 43. —

cum super quaestione philosophica meditantem, sive ut Oratorem, singula orationis suae argumenta ponderantem et pro gravitate sua ordinantem", sondern als begeisterten Dichter betrachtet wissen will, „qui hujusmodi subtilem et sollicitam rerum dicendarum distributionem non curat." Darin liegt offenbar etwas Wahres; und daß Dathe damit nur einen von vorn herein überlegten künstlichen Plan leugnen, nicht aber dem Dichter völlige Planlosigkeit und Unordnung vorwerfen will, zeigt sein eigener Versuch, „partium inter se nexum" nachzuweisen. Er nimmt Vss. 1. 2 als „praefatio, quae excitationem ad attentionem continet et simul commendationem dicendorum ab insigni utilitate"; Vs. 3 gibt den Zweck des Liedes an, dessen Inhalt „vindiciae Dei in ratione agendi cum populo suo" ausmachen. „Illa ratio, cum prorsus contraria videri posset tot eximiis promissis, defenditur primo universe Vs. 4, deinde speciatim Vs. 5." Den Rest des Liedes gliedert Dathe in folgender Weise: Vss. 6—14; 15—18; 19—25; 26—28; 29—31; 32—35; 36—39; 40—43. Während Rosenmüller sich um eine Eintheilung gar nicht bemüht, gibt de Wette in seiner Bibelübersetzung folgende Abschnitte an: Vss. 1—4; 5—7; 8—14; 15—18; 19—27; 28—33; 34—42; 43. Michael Baumgarten hat den Anfang besser abgetheilt; seine Abschnitte sind: Vss. 1—5; 6—14; 15—25; 26—33; 34—43. Eingehender hat sich Philippson mit der Sache beschäftigt und die Bemerkung gemacht, daß die Verse unsers Liedes alle aus zwei oder vier Gliedern bestehen, da Vss. 24. 39 als unvollkommene viergliederige Sätze gelten können. Darnach meint Philippson, daß unser Lied in 14 Abschnitte zerfalle, deren jeder mit einem zweigliedrigen Satze beginne, worauf ein, zwei oder drei viergliederige folgten; nur einige Abschnitte schlössen mit einem zweigliederigen Verse. Die also gewonnenen Abschnitte sind folgende: 1) Vss. 1. 2; 2) Vss. 3. 4; 3) Vss. 5—8; 4) Vss. 9—11; 5) Vss. 12—15; 6) Vss. 16—18; 7) Vss. 19—22; 8) Vss. 23—25; 9) Vs. 26. 27; 10) Vss. 28—31; 11) Vss. 32. 33; 12) Vss. 34—36; 13) Vss. 37—39; 14) Vss. 40—43. Aber schon ein Blick auf Vs. 15 zeigt das Verkehrte dieser Ansicht, und wir werden uns leicht überzeugen, daß die Form des Liedes uns kein sicheres Hülfsmittel für die Eintheilung darbietet.

Bekanntlich gehört unser Lied zu den wenigen dichterischen Stücken des A. T., bei denen man nicht behufs leidiger Raumersparniß die Abtheilung nach Gliedern*) aufgegeben hat, vgl. Ewald, Poetische Bücher des A. B., I, S. 91 und Dillmann in Herzog's R. E. s. v. Bibeltext des A. T., II, S. 151. Als Abschiedslied Moses mußte unser Gesang, der sich durch große dichterische Kraft auszeichnet, vielfach darauf angesehen werden, daß er auch in der äußern Form die größte künstlerische Vollendung an sich trage. Die Versuche, ein Metrum nachzuweisen, haben jetzt nur noch ein geschichtliches Interesse. Nach Josephus ist Deut. 32 ein hexametrisches Gedicht, nach Hieronymus besteht es aus jambischen Tetrametern (vgl. Saalschütz, Von der Form der hebräischen Poesie, 1825, S. 7. 10), und derselbe Kirchenlehrer behauptete ein anderes mal (s. die Belegstellen bei Lowth, a. a. O., S. 196), es sei aus Hexametern und Pentametern zusammengesetzt. Der sehr regelmäßige Bau unsers Liedes, dessen einzelne Glieder meist aus drei Wörtern bestehen, legte den Gedanken an Hexameter nahe; man faßte nämlich, wie das Beispiel des R. Asaria (Saalschütz, S. 111 fg.) zeigt, je zwei Glieder zusammen. Eine kurze Probe von der Art, wie Greve, Bellermann und Saalschütz (S. 300) scandiren, mag hier eine Stelle finden.

Greve: häzzūr | thămīm | păălō | khĭ cōl | dārăcāv | mĭschpāt
Bellermann: häzzūr | thămīm | pŏlō || khĭ cōl | drăcāv | mĭschpāt
Saalschütz: haz-zūr || thāmīm | pōolŏ khĭ | cōl dĕ | rāchāv | mīschpāt.

Von dem eiteln Suchen nach einem Metrum ist man jetzt, wie es scheint, glücklich zurückgekommen; das Bestreben, bei unserm Liede eine besondere Kunst in der Form nachzuweisen, äußert sich jetzt im

*) Abweichend von der Ex. 15 stattfindenden Schreibart haben wir bei unserm Liede (wie Jos. 12 und Esth. 9) zwei Columnen, indem die zwei Glieder, aus denen jede Linie besteht, mit ihren Anfängen gerade senkrecht unter denjenigen der vorigen Linie stehen und in der Mitte durch einen kleinen Zwischenraum getrennt sind. Vgl. über diese Schreibweise, die durch den Kunstausdruck אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה bezeichnet wird, Philippson und den von Volck (S. 3 fg.) gegebenen Auszug aus Sal. Norzi. Die von Nagel mitgetheilten Proben der Schreibung unsers Liedes in Handschriften weist Eichhorn nach (Einleitung, II, S. 471, Anm. q).

Suchen von Strophen, wobei es denn nicht ohne Willkür abgeht. Friedr. Burch. Köster, der neuerdings nachdrücklich auf die hebräischen Strophen aufmerksam machte, hat sich von dieser Verirrung freigehalten, denn er sagt (Die Propheten des A. und N. T., 1838, S. 37): „Diese Abschiedsrede Mose's wird שִׁירָה genannt *), wahrscheinlich wegen des strengen, fast musikalischen Parallelismus der Versglieder; übrigens hat sie rednerisch freie, nicht symmetrische Abschnitte." Ernst Meier aber hat der Versuchung nicht widerstehen können (vgl. Die poetischen Bücher des A. T. übersetzt und erläutert, 1850, S. 11 fg.), die 70 Linien unseres Liedes in sieben strophische Abschnitte vom vollkommensten Ebenmaße zu zerlegen. Beiläufig bemerke ich, daß einige spanische Handschriften nur 67 Linien haben; R. Menahem de Lonzano (vgl. den Auszug aus der betreffenden Stelle des Or Torah bei J. H. Michaelis) zieht aber wol mit Recht die vom Tractate Sopherim verlangte Vertheilung in 70 Linien vor. E. Meier nun glaubt bewiesen zu haben, daß unser Lied wie die erste Schöpfungsgeschichte in Vor-, Gegen- und Schlußstrophen von je 12 Verszeilen zerfalle. So gewinnt er aus Vss. 1—6 drei zwölfzeilige Strophen, indem er aus je zweien unserer hebräischen Verse zwölf seiner Verszeilchen macht, die also mitunter aus blos zwei Silben bestehen **). Wie mechanisch Meier dabei verfährt, zeigen die Anfänge seiner Vor-, Gegen- und Schluß-

*) Ueber die sehr allgemeine Bedeutung von שִׁירָה (Deut. 31, 19. 21. 22. 30; 32, 44; außerdem nur noch Ex. 15, 1; Num. 21, 17; 2 Sam. 22, 1; Ps. 18, 1; Jes. 5, 1; 23, 15; Am. 8, 3), welches ohne Zweifel gleich שִׁיר ist, vgl. Ewald, Poetische Bücher, I, S. 23 fg.; Hengstenberg (zu Ps. 88) behauptet grundlos, daß es „Lobgesang" bedeute. Treffend hebt Köster den rednerischen Charakter von Deut. 32 hervor; wie innig sich auch in unserm Stücke der prophetische Inhalt und die dichterische Darstellungsweise durchdringen mögen, so ist es dennoch mehr Rede als Lied. So urtheilt auch Ewald mit Recht von demselben, es sei „mehr nur eine höhere dichterische Rede, in der Art eines Liedes der Anlage und den Worten nach, nicht aber zu dem Zwecke, um als Gesang vorgetragen zu werden" (Jahrbücher, VIII, S. 46).

**) Vgl. über diese neu entdeckten Verszeilen die treffenden Bemerkungen von Ewald Jahrbücher, III, S. 216; V, S. 219 fg. Noch in Meier's Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer 1856, S. 69 kehrt dieselbe Ansicht wieder.

strophen, nämlich Vss. 7. 13. 19. 25. 31. 38; dadurch wird der Zusammenhang so sehr zerrissen, daß man diese Eintheilung, in Anbetracht der maßlosen Willkür, die man noch obendrein hinnehmen soll, geradezu für die schlechteste erklären muß, die je vorgebracht worden ist. Was sich in den entdeckten Strophenbau nicht fügen will, wird ohne Weiteres von Meier als späteres Einschiebsel erkannt (z. B. Vss. 7^{b}. 33). Man sollte denken, es hätte jenen Ausleger stutzig gemacht, daß es ihm gelang, das erste Kapitel der Genesis in seinen Strophenbau einzuzwängen; mit Meier's Hülfsmitteln ist es eine Kleinigkeit, alle Bücher des A. T. in ihrer ursprünglichen strophischen Schönheit herzustellen. Gewonnen wäre damit aber nicht mehr als mit der Behauptung, die wir noch 1854 von Leop. Haupt (Sechs alttestamentliche Psalmen, S. 6) hören mußten: „Alle Schriften des A. T. sind metrisch geschrieben und gehören ihrer Form nach in das Gebiet der Poesie."

Sehr eingehend hat sich Ewald mit der Eintheilung unsers Liedes beschäftigt, und gerade das Beispiel dieses Meisters kann uns zeigen, wie schwierig die versuchte Aufgabe ist. In den poetischen Büchern (1839, I, S. 123 fg.) nahm Ewald die ersten fünf Verse als Vorspiel und erblickte in dem Reste des Liedes „drei sehr lange, nicht zu ungleichmäßige Strophen", nämlich Vss. 6—14; 15—27; 28—43. Aehnlich theilte Ewald 1835 Ps. 18 in drei große Wendungen mit Vorspiel und Nachspiel; wie er aber schon 1845 (vgl. Jahrbb., V, S. 167) diesen Psalm in zehn Wendungen zu je fünf Versen zerlegte, so hat er auch später (Jahrbb., VIII, S. 47 fg.) seine Ansicht über unser Lied geändert, das nun in sechs Wenden zu je sieben Versen eingetheilt wird: 1) Vss. 1—7 die Einleitung, 2) Vss. 8—14 die ursprüngliche herrliche, 3) Vss. 15—21 die zur Gegenwart hinführende traurige Seite der Vergangenheit, 4) Vss. 22—27 die Gegenwart nach ihrem ganzen Ernste, 5) Vss. 28—35 die richtige Erkenntniß der Gegenwart, 6) Vss. 36—42 die richtige Ahnung der Zukunft, und endlich Vs. 43 der Schluß. Dazu bemerkt Ewald: „Jede Wende schließt mit dem siebenten Verse; nur die letzte dehnt sich eben des gewichtigen Schlusses wegen etwas weiter; wenn aber nach der jetzigen Versabtheilung die vierte nur sechs, die fünfte acht Verse umschließt, so kann das Richtige leicht hergestellt werden." Ich kann nun nicht umhin, diese jedenfalls geistreiche

Gliederung unsers Liedes, die sich Volck ohne Weiteres angeeignet hat, für verfehlt zu halten. Sofern jetzt Ewald in die erste Strophe zu viel hineindrängt, war seine frühere Eintheilung richtiger, obgleich sie an dem Mangel litt, Sinnabschnitte von gar zu ungleicher Länge Strophen zu nennen. Das Suchen von Strophen ist an und für sich allerdings berechtigt, und das Eine Beispiel Ps. 42. 43 (vgl. Sommer, Biblische Abhandlungen, I, S. 177 fg.) genügt zum Beweise, daß wir dabei nicht schlechterdings an die überlieferte Versabtheilung gebunden sind, und daß der mit Sicherheit erkannte streng ebenmäßige Bau eines Liedes uns auch zu ziemlich starken Textänderungen berechtigen kann *). Auch darf man nicht überall ein solches Ebenmaß der Strophen erwarten, wie in dem eben genannten Liede, dessen Einheit Delitzsch vergebens leugnet; denn dort besteht jede der drei Wenden aus zwölf Versgliedern, während z. B. die vier Strophen Jes. 9, 7 — 10, 4 (Jes. 9, 14 fällt als Glosse weg, und Vss. 7. 8 sind wahrscheinlich als Ein Vers zu rechnen) zwar aus je vier Versen, nicht aber aus gleich vielen Versgliedern bestehen. Die Zusammenfassung mehrerer Versglieder zu Einem sogenannten Verse ist nichts von Außen der hebräischen Poesie Aufgetragenes, sondern liegt in ihrem innersten Wesen, wie der Parallelismus der Glieder zeigt. Obgleich daher das Versglied der Grundbestandtheil (vgl. Pss. 111. 112) der hebräischen Poesie ist, bildet doch allein der Vers als geschlossene Einheit das Fundament, auf welchem sich der Stophenbau erheben kann. Außer dem vollkommensten Strophenbau mit Wenden von gleicher Zahl der Verse und der Versglieder, sowie dem gewöhnlichen, der nur für die Verse Gleichheit der Zahl besitzt, muß man noch einen unvollkommenen Strophenbau zugeben für die seltenen Fälle, wo die einzelnen Wenden durch den Verlauf des Gedankenganges oder zugleich durch bestimmte äußere Kennzeichen, z. B. einzelne hervorstechende und wiederkehrende Wörter oder Aehnliches ganz deutlich als vom Dichter selber beabsichtigte hervortreten. Natürlich darf diese Unvollkommenheit nicht so weit gehen, daß die von Ewald (Poetische

*) Es ist mir aufgefallen, daß die neuesten Psalmenausleger die feine Bemerkung Sommer's, wonach der Schluß von Ps. 42, 10 durch irrthümliche Wiederholung aus Ps. 43, 2 entstanden ist, unberücksichtigt lassen.

Bücher, I, S. 113) mit Recht gestellte Forderung, das Verhältniß aller Strophen im Großen müsse hinsichtlich der Verszahl ein ruhig sich entsprechendes sein, unbefriedigt bleibt; sonst werden wir mit Ed. Reuß (Herzog's RE. s. v. Hebräische Poesie, V, S. 605) billig an dem Vorhandensein der Strophentheilung selber zweifeln müssen. Gewisse Sinnabschnitte hat ja jede geordnete menschliche Rede; und so wenig alle hebräischen Lieder alphabetische sind, ebenso wenig sind sie alle strophisch geordnet. Ich kann das Bedenken nicht unterdrücken, daß in der Art, wie jetzt manche tüchtige Ausleger Strophentheilungen aufstellen, außerordentlich viel Selbsttäuschung unterläuft. Anstatt zunächst sich einzig und allein an den Sinn und Gang der Gedanken zu halten, rechnet man vielfach mit allen vier Species herum, schneidet auch wol vorn oder hinten einige ungefügige Verse ab und glaubt, wenn das Uebrige sich ohne Rest dividiren läßt und der Gedankengang nicht gar zu schreiend dagegen spricht, die Strophentheilung gefunden zu haben. Auf diese Weise gefundene Strophen haben das Schicksal mancher Hypothesen; sie können wol dem Einen oder Andern imponiren und sind bei der Vieldeutigkeit der hebräischen Partikeln und der mangelhaften Ausbildung der syntaktischen Verhältnisse im Hebräischen oft sehr schwer zu widerlegen, aber es fehlt ihnen die Ueberzeugungskraft. Nirgends ist mit Sicherheit eine Strophentheilung anzuerkennen außer in dem Falle, wo ihre Richtigkeit klar in die Augen springt, jede andere Eintheilung ausschließt und das deutliche Gefühl erweckt, daß der Dichter selber diese Wenden und keine andern beabsichtigt hat. Werden diese einfachen Kennzeichen nicht gebührend beachtet, so gerathen auch geistreiche Männer in die Gefahr, sich auf diesem Gebiete in Spielereien zu verirren, denn der allenfalls möglichen Eintheilungen gibt es ja hier oft eine erstaunlich große Menge. So zerlegt Bunsen, da 43 eine Primzahl ist, unser Lied in zwei strophische Systeme; der erste Theil (Vss. 1—18) soll aus sechs dreizeiligen (eher als drei sechszeiligen), der zweite (Vss. 19—43) aus fünf fünfzeiligen Strophen bestehen, während es doch klar ist, daß z. B. mit Vss. 24. 29 keine neuen Sinnabschnitte beginnen. Wahrscheinlich wird uns die Zukunft noch manche derartige Strophentheilungen bringen, da die Fülle solcher Möglichkeiten noch lange nicht erschöpft ist. Bedenkt man „alle die mannigfaltigen Figuren“, die z. B. Delitzsch (Com-

mentar über den Psalter, II, S. 399) für möglich hält, so kann man sich wundern, daß dieser Gelehrte (a. a. O., S. 374) unserm Liede „die spätere Kunst strophischen Ebenmaßes“ abspricht; aber das Wörtchen „spätere“ zeigt, daß sich hier ein anderes Interesse geltend macht, freilich ein sehr unberechtigtes, da an spätern Liedern ohne Strophentheilung kein Mangel ist.

Schließlich führe ich noch die von Schultz vorgeschlagene Eintheilung unsers Liedes in drei Theile von je zwei Strophen an; Vss. 1—5 nimmt er als Einleitung und Vs. 43 als Schluß besonders. Vss. 6—18 soll sich gliedern in Vss. 6—14 und 15—18, ferner Vss. 19—33 in Vss. 19—27 und 28—33, endlich Vss. 34—42 in Vss. 34—39 und 40—42. Das Lob einer „commoda divisio“ (und etwas Weiteres halte ich bei unserm Liede für unerreichbar) wird man dieser Eintheilung nicht leicht absprechen; nur sollte dabei nicht von Strophen geredet werden. Schultz bezeichnet als Inhalt der drei Theile „die drei Elemente, welche die wahre Prophetie constituiren: zuerst die Sündenpredigt, dann die Strafdrohung und zuletzt die Heilsverheißung“. Treffender noch *gibt* J. D. Michaelis (Ueberschrift der deutschen Uebersetzung), dem Johlson (Die fünf Bücher Mose, S. XXXII) folgt, den Inhalt unsers Liedes an: „In diesem Liede werden den Israeliten die Wohlthaten Gottes und ihre Undankbarkeiten dagegen vorgehalten, Gottes Strafen gerechtfertigt und zuletzt noch eine Hoffnung einer künftigen Begnadigung gemacht.“ Sollte ich anstatt der im Commentare gegebenen zwölf Abschnitte eine kürzere, mehr zusammenfassende Eintheilung aufstellen, so würde ich, Vss. 1—3 als Einleitung und Vs. 43 als Schluß nehmend, den eigentlichen Körper des Liedes etwa in folgender Weise zerlegen: 1) Gottes Treue und Israels Untreue, Vss. 4—18; 2) Art und Nothwendigkeit der Heimsuchung Israels, Vss. 19—33; 3) Gottes Erbarmen über das hinreichend gedemüthigte Volk, Vss. 34—42.

Gehen wir jetzt nach der vielleicht zu ausführlichen Besprechung der Eintheilung kurz zu der Frage nach der Gegenwart des Liedes über, so kann ich auch hier hinsichtlich der nähern Begründung meiner Ansicht nur auf die Auslegung selber verweisen. Aber die Sache ist so klar, daß sich die richtige Antwort Jedem, der den Text unbefangen liest, sofort darbietet; hätte man nicht vielfach das

Zeitalter oder die Gegenwart des Moses, der ja nach der Ueberlieferung der Dichter unsers Liedes ist, mit dem Standpunkte vermischt, welchen der Dichter im Gesange selber als gegenwärtigen einnimmt, so würde man nie verkannt haben, daß die Gegenwart des Liedes sich als eine Zeit zu erkennen gibt, die von der mosaischen durch eine ganze Reihe von Geschlechtern getrennt ist. Dies ist auch oft genug von Solchen anerkannt worden, die nicht von ferne bezweifelten, daß Moses der Verfasser sei, sondern annahmen, daß Moses „sich auf den Standpunkt einer seinen Geist lebhaft beschäftigenden Zukunft versetze"; so behauptet Schultz mit vollem Rechte, daß in unserm Liede „nicht Mosis Zeitgenossen, sondern die bereits vom Herrn Ab- und der Strafe Anheim-Gefallenen angeredet, daß die mosaischen und theilweise nachmosaischen Zeiten als Tage der Urzeit bezeichnet werden, Vs. 7." Wie nahe aber jene vom exegetischen Standpunkte aus unverzeihliche Vermischung der Gegenwart Moses mit derjenigen unsers Liedes für manche Ausleger liegt, mag das Beispiel des letzten Erklärers zeigen; Volck faßt den Inhalt des Liedes in folgende Worte zusammen: „Israel, eximiis a Deo ornatus beneficiis, feroci abreptus superbia ad fictitiorum Deorum desciscet (?) cultum. Gentium (?) permissus arbitrio praedictisque (?) lege obnoxius poenis ad extremum usque miseriae delabetur, ita ut jam actum de eo videatur esse. Sed non ad internecionem usque redigetur neque interibit, quia Jehova nominis sui laudi consulat necesse erit (?) coercenda hostium insolentia nefanda impietate divinam iram commerentium. Quare vindictam ab his sumet, populum autem liberabit, qui terram suam rursus (?) incolet placatum habens Deum." Es würde zu weit führen, auf alle Bedenken, welche diese Inhaltsübersicht erregt, näher einzugehen; der Hauptfehler liegt in dem Futurum desciscet. Bezeichnen wir vorläufig der Kürze halber die manche Jahrhunderte nach Moses liegende Gegenwart unsers Liedes als die Königszeit, so müssen wir behaupten, daß das ganze Lied auf dem Boden der Königszeit steht und kein einziger Vers *) desselben den Stand-

*) Es ist rein unbegreiflich, wie Keil (Hävernick's Einleitung in den Pentateuch, S. 476) sagen mag: „Der Ausgangspunkt des Orakels ist die mosaische Zeit."

punkt des mosaischen Zeitalters einnimmt. Die Angeredeten sind die Israeliten der Königszeit; ihr Abfall vom Ewigen ist ein geschehener, und sie seufzen unter dem Drucke eines feindlichen, wilden Volkes. Weil sie wider den Ewigen murren, erinnert der Dichter sie an die Wohlthaten, die Gott ihnen von jeher erwiesen, namentlich an den Gewinn des herrlichen Landes Kanaan, und zeigt ihnen, daß ihre eigene Untreue gegen den Ewigen Schuld am jetzigen Unglücke ist. Aus der Art, wie in Vss. 8. 13—15. 43 vom heiligen Lande die Rede ist, ergibt sich ganz deutlich, daß die Reichthümer, die Gottes Güte durch den Besitz Kanaans schon seit langer Zeit dem Volke Israel verliehen hat, schmählich mißbraucht worden sind, und daß die Angeredeten das heilige Land, worin sie wohnen, durch ihren Abfall und dessen Folgen verunreinigt haben. Der Abfall vom Gott ihrer Väter ist ein allgemeiner; die sonst Söhne und Töchter des Ewigen waren, haben sich dem eiteln Götzendienste ergeben. Darum entbrannte der Zorn des gerechten Gottes über das schwere Verderben seines Volkes; die jetzige Obmacht des grausamen, gottlosen Feindes ist ein Werk der Strafgerechtigkeit des Ewigen. Auch für die Zukunft stehen noch harte Strafgerichte dem verblendeten Volke Israel bevor; erst wenn es durch die äußerste Noth zur Erkenntniß des einigen wahren Gottes zurückgeführt wird, will sich der Ewige nach seiner Barmherzigkeit seines hart bestraften Volkes wieder annehmen und das übermüthige Unvolk, welches jetzt die Israeliten so schwer bedrängt und noch eine Zeit lang bedrängen wird, zu blutiger Rechenschaft ziehen.

Niemand wird einen Widerspruch erblicken zwischen der Thatsache, daß unser Lied von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem redet, und zwischen der andern, daß durch das ganze Lied hin ein und dieselbe Zeit als Gegenwart festgehalten wird. Die Hauptmerkmale der Gegenwart, Israels Bedrängung durch heidnische Feinde in seinem eigenen Lande und Israels thörichtes Verhalten gegen den Fels seines Heiles, sie gehen beide mehr oder weniger in die Vergangenheit zurück und greifen in die Zukunft hinein über. Indem der Dichter das Verhältniß dieser beiden Stücke zu einander erklärt, rechtfertigt er den Ewigen gegen die Anklagen des unter dem Drucke der Feinde fast verzweifelnden Volkes. In die Vergangenheit zurückblickend, schildert er die in der Urzeit dem Volke

der göttlichen Wahl erwiesenen Wohlthaten, deren Segnungen noch das jetzige Geschlecht genießt, und erweist die Herrschaft der Heiden als die Folge des vollendeten Abfalls vom väterlichen Gotte, als die gerechte Strafe, welche der erzürnte Vater über seine entarteten Kinder wegen ihrer namenlosen Undankbarkeit und Thorheit verhängen mußte. Auf die Gegenwart hinblickend, sieht der Dichter anstatt reuiger Umkehr Israels zu seinem treulos verlassenen Gotte nichts als schreckliche Verblendung, Murren gegen den Ewigen und dabei noch immer eine gewisse Zuversicht auf Hülfe der nichtigen Götzen, von denen das Volk auch jetzt noch nicht sich zu trennen vermag; darum muß mit der Thorheit des Volkes zugleich die göttliche Strafe fortdauern, ja sich verschärfen. Aber trotz dieses Elendes verzweifelt der Dichter nicht; wie er, erleuchtet vom Geiste Gottes, seinen Volksgenossen die richtige Betrachtung der Vergangenheit, aus der die Gegenwart geworden ist, und die wahre Erkenntniß der gegenwärtigen Lage erschließen konnte, so vermag er nun auch den Schleier der Zukunft zu lüften, welche nach der noch bevorstehenden schrecklichen Noth endlich die Zeit des Heiles bringen soll. Der Dichter weiß, daß das Reich Gottes auf Erden, welches in dem Bundesvolke eine, wenn auch noch so kümmerliche Gestalt gewonnen hat, nimmer untergehen kann, daß also selbst die schwerste Bestrafung Israels nur eine Züchtigung zum Heile sein muß. So verkündet er denn im Namen seines Gottes, daß mit der Verblendung Israels, welches durch das Feuer der Trübsal zur rechten Umkehr gelangen soll, auch die feindliche Obmacht aufhören wird. Alle Nationen der Erde sollen darüber jubeln, daß der Ewige Israel von dem gewaltthätigen Feinde erlösen, das heilige Land von aller Befleckung reinigen und unter seinem begnadigten Volke wieder seinen Wohnsitz aufschlagen wird.

Ueber die Authentie und den Zweck des Liedes Deut. 32, 1—43.

Die Frage, ob unser Lied von Moses verfaßt sei, wird für Jeden, der auf dem orthodoxen Inspirationsdogma beharrt, leicht von vornherein anstößig sein; ein Solcher kann die Frage nur zu dem Zwecke aufwerfen, um sie im apologetischen Interesse sofort zu

bejahen, da für ihn schon die Stelle, an der das Lied steht, hinreichende Bürgschaft der mosaischen Abfassung ist. Wer es aber für möglich hält, daß ein biblischer Schriftsteller (dies Wort im weitesten Umfange genommen, so daß es den bloßen Sammler oder Redactor mit einschließt) ein Lied auf eine unrichtige Quelle zurückführt, der hat keineswegs beim Aufwerfen der Frage auch schon die Antwort in Bereitschaft, sondern vermag nur, nach Prüfung des Liedes selber sich für oder gegen die behauptete Verfasserschaft zu entscheiden. Das Recht oder vielmehr die Verpflichtung zu dieser kritischen Stellung erhalten wir nicht nur durch die vielfach unrichtigen Psalmenüberschriften *), sondern auch durch die offen vorliegende Thatsache, daß schon in den ältesten geschichtlichen Büchern des A. T. dichterische Stücke Verfassern zugeschrieben sind, die durch den Inhalt geradezu ausgeschlossen werden. Beispiels halber erwähne ich nur den sogenannten Lobgesang der Hanna 1 Sam. 2, 1–10, dessen Schlußworte „Der Ewige gebe Macht seinem Könige und erhöhe das Horn seines Gesalbten" die Abfassung in der Königszeit so deutlich als möglich beweisen. **)

---

*) Wer sich nicht durch die Dogmatik kritische Fragen beantworten läßt, weiß z. B., daß Pss. 122. 144 unmöglich von David herrühren können. Auch Delitzsch (Commentar über den Psalter, II, S. 314. 393) ist der Ansicht, daß manche mit לדוד überschriebene Psalmen nicht David zum Verfasser haben, meint aber trotz seiner angeblich „respektvollen Stellung" (S. 392) zu jenen Ueberschriften: „Vielleicht will das auch nicht ihr Sinn sein. Einige Psalmen sind nur mit Versetzung in David's Situation gedichtet." Aber diese Halbheit macht die Sache schlimmer als das offene Geständniß der Unrichtigkeit mancher Ueberschriften, denn durch diese Ausrede werden natürlich sämmtliche Ueberschriften in Frage gestellt, und die Kritik hat nun überall erst nach Befund des Inhaltes zu bestimmen, ob das לדוד auf den Verfasser geht oder nur als Einkleidung verstanden sein will. Von der Stellung, die hier Delitzsch eingenommen hat, muß Hengstenberg wieder (vgl. Ps., III, S. 269, Aufl. 2) heillose Verwirrung befürchten; und es ist klar, daß Hengstenberg dabei Delitzsch gegenüber fast noch mehr im Rechte ist als die neuesten Vertheidiger der salomonischen Abfassung des Predigers sich Hengstenberg gegenüber im Recht befinden.

**) Hävernick (Einleitung, II, 1, S. 125) vergleicht Vs. 10 mit Vs. 35 und findet hier (während z. B. J. D. Michaelis in den Anmerkungen für Ungelehrte bestimmt an Saul und David dachte) irgend einen König Israels geweissagt, ohne sich näher auszusprechen. Otto von Gerlach deutet die

Sehen wir ab von allen unsern Gesang betreffenden Angaben, die im Deuteronomium dem Liede vorhergehen und auf dasselbe folgen, so müssen wir gestehen, daß der Inhalt des Liedes selber nicht auf Moses als den Verfasser hinweist. Stände Deut. 32, 1—43 ohne Ueberschrift im Psalmbuche, so würde Niemand darauf verfallen, den Gesang dem großen Gesetzgeber zuzuschreiben, er müßte denn durch Herbeiziehung von Gründen, die außerhalb unsers Liedes liegen, zu jener Meinung veranlaßt werden, z. B. durch die Beobachtung von Verwandtschaft zwischen unserm Liede und andern für mosaisch gehaltenen Stücken. Jeder unbefangene Leser wird zugeben, daß das Lied selber keinen Anspruch auf mosaische Abfassung macht; d. h. daß die Worte desselben, wenn wir sie lediglich für sich allein betrachten, uns über den Verfasser im Unklaren lassen. Damit ist nun die Abfassung durch Moses, welche das Deuteronomium behauptet, keineswegs schon als eine unmögliche ausgeschlossen; gibt es doch eine große Menge prophetischer und anderer Stücke in der Bibel, deren Verfasser wir nie aus dem Inhalte allein errathen würden, ohne daß wir im Mindesten an der Richtigkeit der Angaben der Verfasser zweifelten, die uns in den Ueberschriften oder durch die Stellung diese Stücke überliefert sind. Stände also die Abfassung des Deuteronomiums durch Moses selber, von der noch immer manche Gelehrte sich überzeugt halten, wirklich fest, so wäre natürlich die Frage über die Authentie unsers Liedes im Sinne der Tradition entschieden; sollte sich aber herausstellen, daß der Deuteronomiker ein viele Jahrhunderte nach Moses lebender Mann war, der durch die Form der Einkleidung, welche er wählte, die unschuldige Veranlassung zur Verwechselung seiner Person mit der des großen Gesetzgebers geworden, so ist unsere Frage damit noch nicht

---

Worte messianisch; aber Hengstenberg scheint hier keine „Grundstelle" zu erblicken. Zu meiner Verwunderung finde ich sie in Hengstenberg's Christologie nicht verwerthet, obschon sogar die jüdische Auslegung den Vers vom Messias erklärt hat und J. H. Michaelis (Bibel von 1720) bemerkt: „Sic Anna nomen Messiae in S. S. expressit prima." Ein ähnliches Schweigen erwähnt Tholuck (Die Propheten und ihre Weissagungen. Gotha 1860, S. 110) hinsichtlich 1 Kön. 13, 2, wo ich übrigens noch sehr bezweifle, ob Hengstenberg mit Tholuck's wenig wahrscheinlicher Annahme einer Glosse übereinstimmt.

entschieden, da ja der späte Schriftsteller ein wirklich mosaisches Lied aufgenommen haben könnte.

Ich bin gewiß weit davon entfernt, das irrende mit dem bösen Gewissen zu verwechseln und zu meinen, die Leugnung der nachmosaischen Abfassung des Deuteronomiums verdiene jetzt, als auf absichtlicher Selbstverstockung beruhend, keine wissenschaftliche Widerlegung mehr. Dorner rühmt mit Recht (Jahrb. f. D. Th., V, S. 46) als einen christlichen Zug die ausdauernde Geduld, mit welcher der selige Bleek auch auf solche Ansichten, die seinem gewissenhaft gewonnenen Standpunkte noch so entgegengesetzt waren, in würdigem Tone einging, um sie zu überzeugen, daß wichtige Data noch außer Rechnung gelassen waren. Sicherlich hat die Kritik beim Deuteronomium noch nicht das letzte Ziel erreicht, und Manches wird noch zu berichtigen sein; aber, was die große Hauptfrage betrifft, ob wir hier Einkleidungsform haben oder nicht, so kann ich sie bei dem jetzigen Stande der Forschung nur noch als eine Gewissensfrage betrachten. Wer durch die bereits vorgebrachten Gründe noch nicht von der nachmosaischen Abfassung des Deuteronomiums überzeugt ist, auf den, fürchte ich, werden auch weiter zu findende wissenschaftliche Data keinen überzeugenden Eindruck machen. Es ist natürlich nicht dieses Ortes, die nachmosaische Abfassung des Deuteronomiums weitläufig zu beweisen; doch will ich Einen Grund, der für sich allein schon genügt, kurz erwähnen, den neuerdings Bunsen (Bibelwerk, I, S. CCXXIV fg.) und Vaihinger (Herzog's RE. s. v. Moses, X, S. 50—53) mit Recht stark betont haben. Nach guter Ueberlieferung verging etwas über ein Menschenalter vom Auszuge aus Aegypten an bis zum Ueberschreiten des Jordan; auch innere Gründe machen es sehr wahrscheinlich, daß die runde Zahl 40 die Länge dieses Zeitraumes wesentlich richtig angibt. Schon die Unterwerfung mächtiger Reiche und die feste Ansiedelung im Ostjordanlande mußte nothwendig viele Jahre wegnehmen. Nun finden wir an manchen Stellen des Pentateuchs und namentlich im Deuteronomium die Vorstellung, daß die Kinder Israel erst im vierzigsten Jahre des Auszugs ins Ostjordanland kamen und zwar (vgl. Num. 33, 38) geraume Zeit nach dem 5. Monate. Bis zum Ende des 10. Monates (Deut. 1, 3) soll nun, binnen weniger Monate oder Wochen, eine Reihe von Dingen geschehen sein (vgl.

die Tafel im Commentare von Clericus zu den vier letzten Büchern Moses, Tübingen 1733, S. 643), die nur im Laufe vieler Jahre möglich waren. Wir haben es hier also mit einer völlig ungeschichtlichen Vorstellung zu thun; die „40 Jahre in der Wüste"*) wurden unrichtig vom Hin- und Herziehen in der sinaitischen Wüste verstanden, obschon der Aufenthalt auf dieser Halbinsel nur eine viel kürzere Reihe von Jahren betragen hat. Während die uns erhaltene älteste Ueberlieferung von diesem großen Irrthume wahrscheinlich noch nicht beherrscht wurde, ist es unleugbar, daß der Deuteronomiker in demselben befangen ist (vgl. Deut. 2, 7. 14; 8, 2. 4; 29, 4); und das genügt, um das Zeitalter dieses Schriftstellers Jahrhunderte nach Moses zu setzen. Es wird natürlich so bald noch nicht gelingen, eine vollkommen haltbare Geschichte des Zuges der Kinder Israel zu gewinnen, obgleich die zahlreichen urkundlichen Berichte, die im Pentateuche uns erhalten sind, die gegründete Hoffnung geben, daß die geschichtliche Wahrheit trotz der Verdunkelung durch die Sage immer sicherer auch in Einzelnheiten wieder erkannt werden wird. Ich bemerke aber absichtlich, daß der Punkt, auf den es hier ankommt, nämlich die Thatsache eines außerordentlichen chronologisch-geschichtlichen Irrthums des Deuteronomikers völlig unabhängig ist von der Frage, wie die Stationen des Zuges bis zum Ostjordanlande zu vertheilen sind, ob auf zwei oder drei oder etwas mehr Jahre. Auf das muthmaßliche Alter jenes Irrthums kann ich jetzt nicht eingehen; doch zweifele ich nicht, daß er ziemlich hoch über das Zeitalter des Deuteronomikers hinaufreicht, den man am wahrscheinlichsten mit Bleek, Ewald, Riehm u. A. als Zeitgenossen des Königs Manasse anzusehen hat. Die Anerkennung jenes außerordentlichen Irrthums wird sich auch bei den bisherigen Anhängern der überlieferten Vorstellung über den Ursprung des Pentateuchs um so eher Bahn brechen, je rücksichtsloser und sorg-

*) So konnte man schon sehr früh die Uebergangszeit vom Auszug aus Aegypten bis zum Eintritt ins gelobte Land auch in prosaischer Rede kurz und richtig bezeichnen, bei der Weitschichtigkeit des hebräischen מִדְבָּר. Die poetische Verherrlichung jener Zeit kann natürlich zur Entstehung des spätern Mißverständnisses mitgewirkt haben; darüber aber wissen wir nichts Sicheres, und die Beziehung auf Ps. 95, 10 (Bunsen, a. a. O.; auch V, S. 200) ist wol jedenfalls verfehlt.

fältiger die Exegese gehandhabt wird; man kann hier nicht entschieden genug gegen Vertuschung der Schwierigkeiten durch rationalisirende Erklärungen protestiren. Wer unsern Pentateuch mit Unbefangenheit nach dem jetzigen Sinn des Ganzen liest, kann keine andere Vorstellung gewinnen, als welche die durch keine Kritik beirrten Ausleger früher immer gewonnen haben, nämlich die, daß die Israeliten gegen 40 Jahre die Wüste nach verschiedenen Richtungen durchzogen haben; von einem solchen fast ganz ruhelosen Umherziehen will nun Kurtz (Geschichte des A. B., II, §. 78) nichts wissen, sondern lehrt, daß nur Moses mit dem Hauptquartier immer umhergewandert sei, die Gemeinde aber habe sich in kleinern oder größern Haufen „über die ganze Wüste" zerstreut und in den verschiedenen Oasen sich niedergelassen, bis Moses Ruf nach Ablauf der 37 Strafjahre sie wieder nach Kades versammelt habe. Da sehen wir dieselbe Halbheit, die sich in Hengstenberg's Behandlung der ägyptischen Plagen zeigt; wer hier keine kritischen Bedenken hat und also das Walten der Sage nicht anzuerkennen vermag, der lasse doch die Wunder auch einfach stehen, ohne sie gegen alle gesunde Exegese abzuschwächen!

Obgleich nun das späte Zeitalter des Deuteronomikers feststeht, könnte unser Lied von Moses selber herrühren; wir besitzen ja im Liede der Debora ein kostbares Denkmal aus der Richterzeit, obgleich das jetzige Buch von den Richtern aller Wahrscheinlichkeit nach erst zur Zeit des babylonischen Exils seinen Abschluß erhalten hat. Wir können daher mit voller Unbefangenheit an die Untersuchung der Authentie von Deut. 32 herantreten; wer wollte sich nicht darüber freuen (vgl. Ewald, Jahrb., XI, S. 193), wenn es wirklich möglich wäre, unser großes Lied als ein Werk Moses zu betrachten. Daß aber Moses der Verfasser sei, hat man auf Grund der heiligen Schrift selber Jahrtausende lang geglaubt; und es bedarf daher wahrlich eines triftigen Beweises, um die überlieferte Ansicht als irrig darzustellen. Die bisherigen Angriffe auf die Verfasserschaft des Moses sind von sehr verschiedenen Seiten ausgegangen. Zunächst rechne ich hierher Jakob Alting, der in seinem 1652 (diese Zahl ergibt sich aus Vs. 17) verfaßten und 1685 durch den bekannten Balthasar Bekker herausgegebenen „Commentarius theorico-practicus" unser Lied nicht canticum Mosis, sondern canticum

Dei genannt haben will. Man denke nicht, daß diese Behauptung auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufe, da ja auch Coccejus (§. 1171) sage „Moses, tanquam secretarius Dei, verba ipsius promulgat“ und unsere orthodoxe (vgl. Drechsler, Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der Alttestamentlichen Kritik, 1837, S. 168) Dogmatik allenthalben den heiligen Geist als den „primarius auctor“ bezeichne. Während die orthodoxe Dogmatik, wenn sie folgerichtig verführe, allerdings bei der heiligen Schrift niemals von menschlichen Verfassern reden könnte, in der That dies aber unzählige Male thut, meint es Jak. Alting sehr ernst mit seiner Behauptung und nimmt für unser Lied eine andere Art der Entstehung in Anspruch als für die übrige heilige Schrift, von welcher er nur den Dekalog und das Gebet des Herrn unserm Liede Gottes ganz gleich setzen will. Er sagt: „Non jubet Deus Mosen componere canticum, praescribendo solum ejus materiam, sed cum scribere jubet jam erat canticum conceptum. Hic non tantum minister Dei loquitur, sed Deus ipse dictavit singula verba.“ Wie streng Alting an der Verfasserschaft Gottes festhält, zeigt seine Antwort auf die Meinung Einiger, daß Vs. 3 Moses spreche: „Deus est qui loquitur neque refert, quod in tertia persona de Deo agat; canticum accommodatum est personae cantantium.“ Ueber die Verkehrtheit einer solchen Ansicht sind heutiges Tages die Ausleger wol einig; aber so ganz und gar verkehrt ist sie doch nicht, denn sie ist in der Hauptsache nichts anderes als die exegetisch treue Wiedergabe des Eindruckes, welchen der Wortlaut von Deut. 31 auf den unbefangenen Leser macht. Darüber kann man im Zweifel sein, ob Alting mit Recht urtheilt, daß Gott nur den Moses als „instrumentum tum in scribendo tum in docendo hoc cantico“ gebraucht habe. Nach Deut. 31, 19 befiehlt Gott dem Moses und Josua das Lied aufzuschreiben (denn es heißt כתבו לכם את־השירה הזאת) und zu lehren *), während Vs. 22 Moses als die Hauptperson allein genannt

*) Im Anschlusse an LXX und Hieronymus hat Luther gewiß mit Recht die durch Vs. 22 hervorgerufene jetzige Punktation verworfen, welche das Lehrgeschäft dem Moses allein zuweisen will. Daß Josua zur Anfertigung von Abschriften verwandt werden sollte (Schultz), ist doch wol ein bloßer Einfall.

wird: „Also schrieb Moses dies Lied am selbigen Tage und lehrete es die Kinder Israel.“ Sehen wir ferner die Stellen Deut. 31, 23–30; 32, 44 an, welche jetzt den unmittelbaren Rahmen unsers Liedes bilden, so ist hier zwar nichts von einem Niederschreiben und Lehren zu lesen, sondern nur von einem Reden der Worte dieses Liedes vor den Ohren des ganzen Volkes; aber als Redender erscheint nicht blos Moses, sondern auch Hosea, der Sohn Nun's. Vielleicht ist die ursprüngliche Vorstellung diese, daß Gott die Worte des Liedes dem Moses mittheilt, der sie dann durch seinen Diener schriftlich verzeichnen und laut vortragen läßt; nun scheint aber die Sache dadurch verwirrt *) zu sein, daß man an diesen wichtigen Geschäften den Moses auch unmittelbar betheiligt wissen wollte, ohne doch an Wechselgesang (vgl. Ex. 15, 1; Richt. 5, 1) oder ein anderweitiges gemeinschaftliches Handeln Beider füglich denken zu können. Wie es sich aber auch hiermit verhalten mag, durch den Buchstaben von Deut. 31 ist die Verfasserschaft Gottes für unser Lied in so klarer Weise festgestellt, als es nur immer der crassesten Inspirationsansicht wünschenswerth sein mag.

In ganz anderer Weise ist dem Moses die Abfassung des Liedes von den Auslegern abgesprochen worden, die seine Entstehung in die nachmosaische Zeit setzen. Als de Wette im zweiten Bande seiner Beiträge (Kritik der Israelitischen Geschichte, 1807, S. 393 fg.) die Behauptung ausgesprochen: „Die Unächtheit von dem Liede Deut. 32 ist längst anerkannt; Sprache, Darstellung und der ganze Inhalt verrathen ein späteres Zeitalter, in welchem die Nation schon zu Grunde gerichtet und die zehn Stämme vielleicht **) schon im Exil waren; Mose konnte nicht eine so traurige Vorstellung von dem Schicksal seines Volkes haben“, stellte Rosenmüller in den Scholien dieser Versicherung die von Kurtz (Geschichte des A. B., II, §. 98) gelobte Bemerkung gegenüber: „Vellem, nominasset Vir Doctissimus unum alterumve hominum eruditorum, qui ante ipsum Mosi hoc carmen abjudicassent, aut abjudicandum esse idoneis

---

*) Möglicher Weise ist der Gang umgekehrt der gewesen, daß das spätere Hereinbringen Josua's die Verwirrung veranlaßt hat.

**) Noch in der letzten Auflage seiner Einleitung lehrt de Wette (§. 160), unser Lied sei „mit Rücksicht auf das Exil der zehn Stämme geschrieben“.

argumentis demonstrassent." Rosenmüller hätte wissen können, daß de Wette nicht ohne Vorgänger in dieser Sache war; hatte doch Vater 1805 (Commentar über den Pentateuch, III, S. 639) behauptet, daß Lev. 26 und Deut. 32 völlig in dem Geiste geschrieben seien, welcher sich in den Schilderungen der viele Jahrhunderte nach Moses lebenden Propheten ausspreche, so daß es „überwiegend wahrscheinlich" sei, daß die Kapitel in dieser spätern Zeit abgefaßt seien. Aber das ist richtig, daß die ersten Versuche einer Bestreitung der Authentie unsers Liedes sehr spät fallen und ziemlich ungenügend waren, da es noch an einer sichern und klaren Erkenntniß darüber fehlte, auf welche Weise die Kritik das Zeitalter eines prophetischen Stückes zu ermitteln habe. So hielt z. B. F. C. Fulda († 1788, vgl. Rosenmüller, Scholia in Genesin, S. 24 fg.) an der Authentie unsers Liedes fest, und noch 1816, also drei Jahre, nachdem Bertholdt's Einleitung (S. 772. 796) dasselbe der spätesten Richterzeit zugewiesen hatte, kann sich K. W. Justi nicht darein finden, „daß dieser feurige Gesang, welcher den hohen Charakter Mose's mit Kürze, Kraft und Würde ausspricht, einen ganz andern Verfasser als Mosen habe." Justi tadelt de Wette als einen allzu kühnen Kritiker und kommt nun (Nationalgesänge, II, S. 98) auf die unglückliche Auskunft, das ursprüngliche Lied des ehrwürdigen Heerführers habe später „manche kleine Ueberarbeitung in Sprache und Ausdruck, vielleicht auch manche Zuthat und weitere Ausmalung von fremder Hand" erhalten. Besonders denkwürdig ist die Begriffsverwirrung eines Eichhorn, der trotz seiner bekannten Ansicht von der hebräischen Prophetie unser Lied dem Moses zuschrieb, vgl. z. B. in seiner Einleitung (4. Ausgabe), III, S. 241 fg.; V, S. 47. Man darf sich aber billig wundern, daß diese Verwirrung noch heutiges Tages bei Vielen zu finden ist; daß es nicht an Auslegern fehlt, die den sogenannten zweiten Theil des B. Jesaja ins babylonische Exil setzen, weil das eine verhältnißmäßig unverfängliche Sache zu sein scheint, die aber nichts desto weniger unser Lied für mosaisch halten, um nicht die mosaische Abfassung des ganzen Deuteronomiums aufgeben zu müssen. Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um einen tief eingreifenden Grundsatz der biblischen Kritik handelt, der mit der gesammten Anschauung von der Prophetie in inniger Beziehung steht; ich muß daher auf die Frage,

woran das Zeitalter eines prophetischen Stückes erkannt werde, etwas näher eingehen, ohne natürlich an dieser Stelle eine erschöpfende Darstellung des biblischen Prophetismus geben zu können; die Frage ist ja auch schon, namentlich von Bleek (Studien und Kritiken, 1852, S. 251 fg.; Einleitung ins A. T., S. 444 fg.), der Hauptsache nach genügend beantwortet worden.

Um hier nicht sich selber zu täuschen, darf man nicht von vorn herein gewisse Klassen von Dingen aufstellen, die allein möglicher Weise Gegenstand der Vorhersagung sein könnten, wie z. B. Kurtz (Geschichte des A. B., 1. Aufl., II, S. 476) Grenzen*) absteckt, welche das Wunder nicht überschreiten dürfe, innerhalb welcher sich daher auch Bileam's Eselin bei ihrem Reden gehalten habe. Nicht ohne Grund billigt Tholuck (Die Propheten, 1860, S. 109) das Urtheil Bleek's, daß wir nicht im Stande sind, irgend bestimmte und scharfe Grenzen zu ziehen, bis wie weit und bis zu welchem Grade der Bestimmtheit der Geist der Weissagung die Zukunft aufschließe oder nicht. Natürlich werden sich aus der wissenschaftlichen Untersuchung sämmtlicher Weissagungen gewisse Merkmale *ergeben*, wonach wir sagen müssen, dieses oder jenes ist nirgends in der Bibel Gegenstand der Vorhersagung gewesen; z. B. dürfen wir behaupten, daß nie Eigennamen zukünftiger Personen geweissagt worden sind. Diese zunächst rein geschichtliche Wahrnehmung rechtfertigt sich auch durch den Begriff, welchen wir durch vernünftige Betrachtung von der biblischen Prophetie gewinnen; dadurch bekommen wir das Recht, in den sehr wenigen Fällen, wo dennoch ein Eigenname vorhergesagt zu sein scheint, dies als Täuschung zu erklären und einen Grund für die Bestimmung des Zeitalters daher zu entnehmen. Aber im Allgemeinen läßt sich der Grad der Bestimmtheit der Vorhersagungen nicht mit Sicherheit als Mittel zur Gewinnung des Zeitalters verwenden, und wir müssen uns daher nach einem gewissern Maßstabe umsehen. Die Zeit, wo man den Propheten nur ein allgemeines Vorgefühl der Zukunft zuschrieb, um darnach die bestimmtern Vorhersagungen als „vaticinia ex eventu" zu

*) Dasselbe thut doch wol in anderer Weise Volck (S. 40) mit der Versicherung, er habe nichts in Deut. 32 gefunden, „quod illam, quae tunc erat, rerum divinarum transgrederetur cognitionem."

erklären, ist ja wol ziemlich vorüber; zudem beweist die auch von Tholuck zugestandene Thatsache, daß manche Weissagungen unerfüllt geblieben sind, wie mißlich jene Rechnung war. Kein namhafter Gelehrter leugnet heut zu Tage, daß sich in der Bibel bestimmte Vorhersagungen finden, die wirklich eingetroffen sind; die Frage, ob diese Weissagungen lediglich als Erzeugnisse menschlicher Weisheit und des natürlichen Ahnungsvermögens, Hellsehens u. s. w. zu betrachten sind, oder auf unmittelbarer Erleuchtung durch den Geist Gottes beruhen *), ist gewiß sehr wichtig, kommt aber hier

*) Letzteres war bekanntlich die Ansicht Bleek's (vgl. z. B. Einleitung in das A. T., S. 434 fg.), der ich aus voller Ueberzeugung beipflichte. Was Schlottmann kürzlich in der „Deutschen Zeitschrift" (Berlin 1861, S. 161—174) mit heiligem Ernste „zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in kirchlicher Polemik" bemerkt hat, scheint freilich auf Leute von dem Schlage Keil's keinen Eindruck zu machen. Wenn Keil in seiner Beurtheilung der Bleek'schen Einleitung (Theol. Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth. 1861) sich unter den Schirm Ewald's birgt und dem seligen Bleek gegenüber, der bei dem Gesenius von 1815 stecken geblieben sein soll, sich selber seinen Lesern als großen Hebräer zu erkennen gibt, so ist das schon ungereimt genug. Dagegen ist sittlich in keiner Weise zu entschuldigen, was Keil über Bleek's Behandlung der Propheten sagt: „Kein Prophet kann irgend etwas verkündigt oder geweissagt haben, was nicht gewöhnlicher menschlicher Scharfblick aus der Gegenwart erkennen konnte. Ganz so wie Gesenius u. s. w. und andere Rationalisten argumentiren." Keil beruft sich darauf, daß auch Diestel (Deutsche Zeitschrift, 1861, S. 175) Bleek's Ergebnisse als mit den Ansichten der gewöhnlichen rationalistischen Kritik zusammentreffend erkläre, bedenkt aber nicht, daß er dabei den Sinn der Worte Diestel's verdreht; es konnte für Keil nicht zweifelhaft sein, daß Diestel die kindische Art ernstlich misbilligt, mit der Keil und Andere das Wort „rationalistisch" als Popanz verwerthen. Vgl. über diese „tiefsinnige und nachgerade nichtssagend gewordene Kategorie", was Hupfeld in seinem scharfsinnigen Aufsatze über „die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung" (Deutsche Zeitschrift, 1861, S. 282) treffend bemerkt. Natürlich kann Keil nicht leugnen, daß Bleek eine unmittelbare Offenbarung Gottes im A. B. anerkennt; da es aber Bleek nicht gelungen ist, „sich die kirchliche Anschauung vom A. T. und seinem Verhältnisse zum N. T. anzueignen", soll jene theoretische Anerkennung auf Bleek's Kritik keinen Einfluß ausgeübt haben, wie z. B. seine Behandlung des Buches Daniel beweise, vor der sich nun Keil mit der Miene frommer Entrüstung ein über das andere Mal bekreuzt. Völlig unbegreiflich ist's für Keil, wie Nitzsch von Bleek's

nicht in Betracht, wo es sich nur um die Anerkennung wirklicher Vorhersagungen in der heiligen Schrift handelt. Daß ferner in jedem prophetischen Stücke die über die Zukunft gemachten Aussagen einen sittlichen Zweck schon für die Zeitgenossen des Propheten haben müssen, wird nicht leicht bestritten werden; da aber in einem Stücke religiösen Inhalts auch solche Leser, die manches Einzelne nicht verstehen, immerhin Stoff für religiöse Erbauung finden können, ist der Begriff des sittlichen Zweckes hier sehr dehnbar und kann für sich allein keineswegs zur Ermittelung des Zeitalters geeignet erscheinen.

Es fehlt aber nicht an einem sichern, untrüglichen Kanon, wonach wir die Zeit eines prophetischen Stückes bestimmen können, der glücklicher Weise in seiner Handhabung von dogmatischen Voraussetzungen gänzlich unabhängig ist und einzig und allein auf gewissenhafter Exegese beruht. Dieser Kanon lautet: die in einer Weissagung als gegenwärtig gesetzten Zeitverhältnisse, woran als an etwas Bekanntes die prophetischen Aussprüche angeknüpft werden, bilden wirklich die Gegenwart des Propheten. Eine blos scheinbare Ausnahme hiervon machen die wenigen Stücke, die gleichsam eine doppelte Gegenwart haben, sofern durch künstliche Einkleidung eine vor der wirklichen Gegenwart liegende Zeit äußerlich als Gegenwart hingestellt wird; unser Kanon hat es in diesen Fällen, z. B. beim Buche Daniel, natürlich nur mit der spätern Gegenwart zu thun, welche deutlich genug durch die künstlich angenommene hindurchschimmert und sich dadurch als die wirkliche Gegenwart des Propheten erweist. Soll nun die Anwendung unsers Kanons, d. h. die Ermittelung des unbekannten Zeitalters bei einem prophetischen Stücke überhaupt möglich sein, so versteht es sich von selber, daß in diesem solche Umrisse der Gegenwart scharf hervortreten müssen, welche für einen bestimmten Zeitraum der Geschichte kennzeichnend sind. Wir erkennen z. B. die

---

Arbeit einen ungemeinen Segen erwarten mag; ja, Keil deutet uns an, daß Bleek eigentlich noch viel schlimmer war als die „ältern Rationalisten“, die doch eine offene Rede geführt hätten, während Bleek es vermeide (hier wird ein Wort von Nitzsch misbraucht), „ausdrücklich den principiellen Hintergrund seines Einzelwirkens aufzuthun!“

Abfassung einer Weissagung im babylonischen Exil alsbald mit unumstößlicher Gewißheit, wenn in derselben die Juden als Exulanten angeredet werden, d. h. als solche, die fern vom gelobten Lande unter einem götzendienerischen, heidnischen Volke leben, wenn Jerusalem sammt dem Tempel und den übrigen Städten der Heimath bezeichnet wird als in Trümmern liegend, und wenn dem Volke Rückkehr in's Vaterland und Wiederherstellung von Staat und Tempel als Ende der gegenwärtigen Noth verheißen wird. Gesetzt, daß eine Weissagung, in der diese für die Zeit des babylonischen Exils kennzeichnenden Merkmale beständig als Gegenwart erscheinen, namenlos ausgegeben war und ein später Sammler sie dem Buche eines über hundert Jahre ältern Propheten einverleibte, was ist dann die Pflicht des Bibelerklärers? Da gibt's nur zwei Wege; entweder 1) man schreibt dem späten Sammler, obgleich sonst genug handgreifliche Irrthümer *) vorkommen, dennoch in diesem Falle Unfehlbarkeit zu und mag sich von der althergebrachten sogenannten kirchlichen Vorstellung, wonach das Stück nicht aus dem babylonischen Exile, sondern von dem weit ältern Propheten herrührt, nicht trennen, weil man sie einmal liebgewonnen hat oder meint, sie habe ein kirchliches Ansehen, woran zu rütteln gefährlich sei. Die nothwendige Folge ist dann, daß man sich zu der abenteuerlichen Meinung verstehen muß, ein hebräischer Prophet habe von Gott Offenbarungen bekommen über Dinge, welche seine Zeitgenossen, die in ganz andern Verhältnissen lebten, schlechterdings nicht begreifen konnten, ja die dem Propheten selber bei gewöhnlichem klarem Bewußtsein unverständlich sein mußten. Der Prophet wird dadurch statt eines sittlichen Organs, das Gottes Auftrag an seine Zeitgenossen mit vollem Verständnisse ausrichtet zu ihrer Besserung und Heiligung, geradezu ein

*) Daß aus Einem Psalme zwei gemacht werden, ist noch etwas sehr Unbedeutendes; wir finden z. B. aber auch (vgl. Jos. 10), daß ein Erzähler die bildlichen Worte, die er aus einem Gedichte entlehnt, als eigentlichen Ausdruck der Geschichte misversteht, oder daß ein biblischer Schriftsteller zur Zeit Alexanders des Großen (vgl. 1 Chron. 16, 8—36) ein aus späten und spätesten Bestandtheilen des Psalters zusammengesetztes Lied zur Zeit Davids gesungen werden läßt. Wer sich der Anerkennung solcher offenbar vorliegenden Thatsachen entzieht, ist der Wahrheit unzugänglich und also durch wissenschaftliche Gründe nimmermehr von seinem Irrthume abzubringen.

bloßer Kanal für göttliche Offenbarungen, die erst von einem zukünftigen Geschlechte begriffen werden können. Daß die Dinge, welche er selber nicht versteht, seinen Zeitgenossen über die Köpfe weggehen müssen und in Bezug auf diese eines sittlichen Zweckes entbehren, liegt auf der Hand. Der sittliche Charakter des hebräischen Prophetismus geht dabei verloren, denn der Prophet wird zu einem *μάντις*; und zwar geschieht das alles ganz nutzlos, denn man sieht nicht ein, weshalb Gott, der doch zu jeder Zeit Propheten erwecken kann, für die späteren, dem ältern Propheten ganz fremden Verhältnisse nicht einen besondern Propheten erweckt hat. Oder 2) man vermeidet die genannten Schwierigkeiten und zeiht lieber den Sammler eines Irrthums, als daß man sich zu der genannten Vorstellung vom Prophetismus verstände, die in sich widerspruchsvoll und unwürdig ist, abgesehen davon, daß sie die Ermittelung des Zeitalters einer Weissagung aus ihrem Inhalte ganz und gar unmöglich macht. Der hier vorausgesetzte Fall findet nun wirklich bei Jes. 40—66 statt; die neuere Wissenschaft hat daher von unserm Kanon hier mit vollem Rechte Gebrauch gemacht und diese *Kapitel* dem Jesaja abgesprochen und einem unbekannten exilischen Propheten zugeschrieben. Ueberall, wo wir uns in Anwendung jenes Kanons gegen die hergebrachte Ansicht entscheiden müssen, treffen nun noch eine Reihe von **Nebenumständen** ein, welche **die Richtigkeit des Kanons erhärten**, obgleich sie einzeln für sich genommen zur Zeit noch manches Unsichere an sich tragen und dies zum Theil auch immer behalten werden.

Hierher gehört zunächst das Verhältniß eines prophetischen Stückes zu andern uns der Abfassungszeit nach bekannten biblischen Stücken; allein dieses Mittel zur Bestimmung des Zeitalters ist nur mit der äußersten Vorsicht zu benutzen. Man täuscht sich sehr leicht darüber, ob ein Stück wirklich Benutzung des andern voraussetzt; und selbst wo über das Bestehen eines geschichtlichen Zusammenhangs zwischen zwei Abschnitten jeder Zweifel durch längere, wörtliche Berührungen völlig ausgeschlossen ist, bleibt oft noch die Prioritätsfrage streitig. Freilich kann der Misbrauch dieses Mittels die Wichtigkeit des besonnenen Gebrauches nicht verringern, sondern nur zu desto größerer Vorsicht mahnen; dasselbe bestätigt bei richtiger Anwendung unsern obigen Kanon überall, darf aber neben dem-

selben erst in zweiter Linie zur Ermittelung des Zeitalters herangezogen werden. Wie schwierig der sichere Gebrauch desselben ist, beweist die Thatsache, daß das Zurückgehen der parallelen Abschnitte bei Jesaja und Micha, Buch Obadja und Jeremia auf gemeinsame ältere Quellen noch immer nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist und man noch vielfach auf der schon an und für sich wenig natürlichen Ansicht beharrt, daß unter prophetischen Zeitgenossen der eine den andern ausgeschrieben habe. Statt heller, klarer Gründe werden auf diesem dunkeln Gebiete fast mehr als auf irgend einem andern willkürliche Voraussetzungen und wunderbare Einfälle vorgeführt; selbst die verhältnißmäßig tüchtige und besonnene Schrift von A. Küper (Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex), der manche Neuere unbedingten Glauben zu schenken scheinen, enthält eine Menge nichtiger Behauptungen. Hier will ich nur kurz an die Art erinnern, wie Umbreit und Keil das Verhältniß von Jes. 2 und Micha 4 behandeln. Es ist klar, daß eine neue prophetische Rede, außer in dem Falle der Anführung fremder Worte, nun und nimmer mit „Und" beginnen kann, sowenig wie jetzt eine Predigt; trotzdem fand Umbreit, der die Stelle bei Jesaja für ursprünglich hielt, jenes „Und" ganz unbedenklich. Keil (Einleitung, 2. Aufl.) bestimmt nach unserm Kanon, der hier brauchbar erscheint, die ersten Zeiten der Regierung Jotham's als das Zeitalter von Jes. 2—4; nun lesen wir in der unschätzbaren Erzählung Jer. 26 (Vs. 18), daß Mich. 3, 12 fg. in der Regierungszeit des Hiskia gesprochen ist. Dennoch soll die Stelle bei Micha ursprünglich sein; Hengstenberg*) lehrt ja, daß jene Volksältesten eigentlich einen Vorfahren des Hiskia hätten nennen können, diesen aber vorzogen, weil er unter den drei Mich. 1, 1 genannten Königen „allein eine geistliche Autorität bildete" und weil Micha's Buch, was freilich ganz richtig ist, nicht vor Hiskia's Zeit abgefaßt worden sei.

Ein anderes neben unserm Kanon zu gebrauchendes und ihn überall bestätigendes Hülfsmittel zur Bestimmung des Zeitalters

*) Denkt man dem, was Christol. I, S. 480 (2. Aufl.) behauptet wird, weiter nach, so sieht man sich in eine Reihe der verwunderlichsten Annahmen verwickelt; hier kann ich indeß nicht näher darauf eingehen.

eines prophetischen Stückes ist in der Sprache gegeben, von der im Wesentlichen dasselbe gilt, was von dem eben besprochenen Mittel zu sagen war. Aus den besonnenen Bemerkungen, welche Bleek (Einleitung, S. 77 fg., 95) über die Nothwendigkeit einer vorsichtigen Benutzung der Sprache zur Ermittelung des Zeitalters der Bücher des A. T. aufstellt, „erhellt klar", wie Keil (a. a. O., S. 463) lehrt, „daß Bleek von dem wissenschaftlichen Ergebnisse der neueren historisch rationellen Sprachforschung, daß sich der Entwickelungsgang einer Sprache aus ihrem innern Wesen erkennen lasse, keine Ahnung hatte." Delitzsch, der sich auch auf sprachliche Gründe stützt, um die nachdavidische Abfassung sogenannter Davidspsalmen (vgl. z. B. Ps. 144) zu erweisen, scheint ebenfalls von Keil's rationeller Sprachkenntniß, wonach die Sprache aller solcher Lieder als unstreitig davidisch beglaubigt sein muß, ziemlich unberührt geblieben zu sein. Bleek (Einleitung, S. 95) bezeichnet die Betrachtung der Sprache als ein wesentliches Moment für die Bildung des Urtheils über das Zeitalter der Abfassung; da er aber nicht im Besitze der vermeintlichen kirchlichen Erkenntnisse über die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher sich befindet, sieht er sich zu folgendem Bekenntnisse genöthigt: „Doch gibt es immer andere Momente, welche wir, wie die Sachen jetzt stehen, für die Entscheidung der Frage über das Zeitalter der Bücher mit größerer Sicherheit benutzen können, und es ist überhaupt gerathen, erst von andern Seiten her sichere Anhaltspunkte zu gewinnen zu suchen, ehe man wagt, darüber zu entscheiden, was der späteren und was der früheren Diction angehöre." Für Keil ist ein solches Unternehmen allerdings kein Wagniß; mit größter Naivetät werden fast überall die altüberlieferten Ansichten über das Zeitalter der einzelnen Bücher zn Grunde gelegt, um darnach die Eigenthümlichkeiten verschiedener Sprachperioden haarscharf zu bestimmen. Ganz anders verfährt ein Mann, der wol auch von Keil als einer der tüchtigsten Schüler Ewald's anerkannt wird, soweit man überhaupt einen selbständig forschenden Gelehrten als den Schüler eines Andern bezeichnen kann; Bertheau geht in seinem gediegenen Artikel „Hebräische Sprache" (Herzog's RE. V, S. 618 fg.) fast noch über Bleek hinaus, und ich kann mir nicht versagen, einige seiner Worte hier anzuführen: „Man beruft sich für den alterthümlichen Charakter der Sprache des

Pentateuchs auf einige, wie man sagt, alterthümliche Formen, die man bei Keil, Einleitung in's A. T., S. 40, aufgezählt findet; es wird aber nicht schwer werden, in einer beliebigen Masse von Büchern des A. T., die gleichen Umfang hat mit den Büchern des Pentateuchs, eine ebenso große Menge von seltenen Formen aufzufinden, die man mit gleichem Rechte als alterthümliche bezeichnen kann. Man erinnert ferner an Wörter und Wortformen, die entweder nur im Pentateuch oder sonst ganz vereinzelt vorkommen, und bringt dabei nicht in Rechnung, daß der Pentateuch den vierten Theil des ganzen A. T. (dieses Ueberbleibsels aus der sehr umfangreichen hebräischen Literatur) bildet und in jedem andern Viertel desselben viele Wörter angetroffen werden, die sonst ganz selten oder nirgends wieder vorkommen, und daß der Pentateuch in einzelnen Abschnitten von Verhältnissen und Sachen redet, die in andern Büchern gar nicht zur Sprache kommen." Vielleicht geht Bertheau hier etwas zu weit; aber im Allgemeinen kann ich ihm, was den jetzigen Zustand unserer Wissenschaft betrifft, nur beistimmen, ohne aber die Hoffnung aufzugeben, daß auch hier über das bisher und zwar namentlich in neuerer Zeit Errungene hinaus noch Fortschritte möglich sind. Wie gering aber auch die Sicherheit ist, mit der wir z. B. von irgend einem Worte behaupten können, es sei erst in einer bestimmten Periode in allgemeineren Gebrauch gekommen oder gar entstanden, ebenso sicher können wir in vielen Fällen, wo es sich um Vergleichung zweier Stücke handelt, aus der ganzen Art der Sprache entscheiden, ob dieselben Einem Verfasser angehören oder nicht. Stellen wir z. B. Jes. 40—66 neben die jesajanischen Weissagungen, so sind die Massen auf beiden Seiten umfangreich genug zur Bildung eines festbegründeten Urtheils über den hier stattfindenden verschiedenen Sprachcharakter; schwieriger schon ist die Vergleichung der Reden Elihu's mit dem übrigen Buche Hiob, und so steigt natürlich die Schwierigkeit, je geringer auf beiden Seiten oder auf einer von beiden der für die Untersuchung gebotene Stoff wird. Durch bloßes Zusammenstellen von Wörtern, wie nothwendig dies auch ist, läßt sich hier noch nichts Sicheres erreichen, die ganze Sprachfarbe und Art der Darstellung *) muß in Betracht gezogen

*) Um das eigenthümliche Gepräge eines Abschnittes zu erkennen, müs-

werden, und das sind bekanntlich Dinge, welche sich nicht leicht auf bestimmte Formeln bringen lassen. Natürlich bildet sich, wo überhaupt der Sinn dafür nicht fehlt, durch langjähriges kritisches Lesen des A. T. ein gewisses Sprachgefühl aus, welches öfters die frühere oder spätere Sprachfarbe sicher unterscheidet; und jeder Unbefangene wird z. B. in solchen Dingen einem Meister wie Ewald eher ein begründetes Urtheil zutrauen als einem Keil, der den ganzen Pentateuch für mosaisch hält, oder einem Anfänger wie Volck. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß diese Instanz immer etwas Subjectives behält und daher oft neben den andern klaren und wirklich überzeugungskräftigen Gründen nur ein sehr untergeordnetes Gewicht in die Wagschale werfen kann. Daß man poetische Kraft und lyrische Kühnheit nicht sofort als Beweis der Alterthümlichkeit und Originalität nehmen dürfe, wie bei unserm Liede bekanntlich Viele gethan haben, hat Hupfeld (Ps. III, S. 201) durch den Hinweis auf Habakuk, Jes. 40—66, Hiob, Ps. 68. 137. 139 u. s. w. wol zur Genüge gezeigt.

Die eben gegebene Besprechung der Hülfsmittel, die *wir neben* unserm Kanon besitzen, hat den doppelten Zweck, einmal die unvergleichliche Wichtigkeit des Kanons in's Licht zu stellen, zum andern aber darauf hinzuweisen, daß derselbe nicht a priori zurecht gemacht ist nach irgend einer von den Kritikern beliebten grundlosen Vorstellung vom biblischen Prophetismus, sondern daß er einzig und allein sich geschichtlich bewährt. Es ist kein Dogmatismus, wenn wir in Anwendung unsers Kanons einzelne Ueberlieferungen als ungeschichtlich verwerfen; denn diese in Folge unsers Kanons verworfenen Ansichten geben sich auch aus anderweitigen Gründen, die unab-

---

sen wir auch auf die der Darstellung zu Grunde liegenden Anschauungen achten, wie Bertheau mit Recht bemerkt. Hieher gehören ebenfalls die Normen, welche die geschichtliche Erkenntniß der allmähligen Entwickelung der religiösen Ideen uns an die Hand geben kann. Die eigenthümlichen Anschauungen und religiösen Vorstellungen bieten zuweilen ein sehr wichtiges Mittel zur Bestimmung des Zeitalters; aber nur zu oft noch läßt uns dasselbe rathlos. Es ist ja eine bekannte Sache, daß eine zuverlässige und eingehende Geschichte der Religion des Volkes Israel (vgl. darüber die vortrefflichen Bemerkungen Diestel's in der deutschen Zeitschrift, 1861, S. 182 fg.) erst noch geschrieben werden soll.

hängig vom Kanon sind, als ungeschichtlich zu erkennen. Läge die Sache so, daß wir uns nur nach unserm Gutdünken einen Kanon zur Ermittelung der Abfassungszeit eines prophetischen Stückes gebildet hätten, wie z. B. E. Meier einen über den Strophenbau, und dann nun bei Anwendung dieses Kanons Alles, was nicht dazu paßte, aus keinem andern Grunde als um des Kanons willen über Bord würfen, dann drehten wir uns freilich im Kreise herum und täuschten uns selber, wie dies E. Meier that, indem er ganze Verse, die nicht in sein Schema paßten, für unecht erklärte, ohne einen vernünftigen Grund für ihre Interpolation beizubringen. Unser Kanon dagegen bewährt sich der besonnenen geschichtlichen Kritik, die nicht in den Fesseln der mechanischen Inspirationslehre liegt, auf das Vollständigste und vermeidet alle Widersprüche und eiteln Machtsprüche, wie man sie bei Hengstenberg und so vielen Andern findet, die noch an den Nachwehen der mechanischen Inspirationslehre leiden. Von diesen Männern wird unser Kanon nur da angewendet und also anerkannt, wo er ihnen gerade paßt, d. h. wo die kirchliche Ueberlieferung nicht darunter leidet; noch größer ist die Halbheit solcher Ausleger, die offen anerkennen, daß Jes. 40—66 zur Zeit des babylonischen Exils verfaßt ist, die aber dennoch weit entfernt davon sind, den Kanon, wie es sich der einmal erkannten Wahrheit gegenüber geziemt, nun auch überall streng und folgerichtig durchzuführen.

Wenn Aug. Köhler in seinem gewissenhaften und gründlichen Commentare über die nachexilischen Propheten (Haggai, Erlangen 1860, S. 9) bemerkt: „Jes. 40—66 dem Propheten Jesaja abzusprechen, sind wir durch unsere Anschauungen über das Wesen der Prophetie nicht veranlaßt; alle andern Einwürfe aber gegen den jesajanischen Ursprung jener Capitel, welche außer den aus dem Wesen der Weissagung entnommenen vorgebracht werden, scheinen uns nicht durchschlagend zu sein", so ist darauf zu erwidern, daß seine Anschauungen vom Wesen der Prophetie einseitig dogmatischen Ursprung haben, also auf falschem Boden erwachsen sind. Was als Wahrheit anerkannt werden soll, muß sich dem vernünftigen Gedanken und den Thatsachen gegenüber bewähren. Wohin würden wir gerathen, wollten wir einseitig von der Art und Weise, wie Stellen des A. T. im N. T. behandelt werden, ausgehen und dar-

nach unsere Auslegungsregeln festsetzen? Allerdings erscheint das Manchen (vgl. R. Stier) als der einzige eines Christen würdige Weg; aber den vielfachen Schriftsinn des Mittelalters, der das unvermeidliche Ergebniß jenes Verfahrens sein muß, kann man im Dienste der Wahrheit nicht scharf genug zurückweisen, und mit vollem Rechte nehmen daher z. B. Männer wie de Wette, Ewald, Tholuck, Wieseler (vgl. des Letztern Galaterbrief, 1859, S. 274) einen Einfluß der rabbinischen Jugendbildung auf die Schriften des Apostels Paulus an. Kommt man aber nicht einmal im N. T. ohne die erforderliche geistige Freiheit zu richtigen, in sich haltbaren Ergebnissen, so ist das noch viel mehr im A. T. der Fall, wo unsere bekanntesten Apologeten schon manche sogenannte kirchliche Anschauung der Wucht der Thatsachen haben zum Opfer bringen müssen. Die Voraussetzungen, auf denen unser Kanon zur Ermittelung des Zeitalters eines prophetischen Stückes beruht, scheinen mir so vernünftig als möglich; es sind folgende zwei: 1) Der Prophet versteht den Inhalt der Rede, welche er vor seinen Volksgenossen hält oder schriftlich aufzeichnet, und 2) der Prophet hat das Bestreben, daß auch die Zeitgenossen, an die er sich wendet, den Inhalt seiner Rede verstehen und beherzigen. Es ist möglich, daß diese Voraussetzungen auf apologetischer Seite als naturalistisch und unvernünftig betrachtet werden; nur wünschte ich sehr um der außerordentlichen Wichtigkeit der Sache willen, dies eingehend und triftig bewiesen zu sehen. Ich finde die genannten beiden Voraussetzungen durch die uns erhaltenen Weissagungen geschichtlich bestätigt, und dasselbe gilt von der daraus hervorgehenden Folgerung, daß die Propheten in ihren Reden immer an die Gegenwart anknüpfen. Bleek (Einleitung, S. 445) folgert unsern Kanon aus dem ethischen Zwecke, welchen die Propheten bei ihren Aussprüchen verfolgen, wobei sie ihr Volk nach seinen Zuständen und Bedürfnissen vor Augen haben, und zum Andern daraus, „daß sie in ihrer Begeisterung immer klares Bewußtsein behalten haben und in ihrem Bewußtsein nie aus dem Zusammenhange mit den sie umgebenden Verhältnissen der Außenwelt herausgetreten sind.“ Es ist aber wol überflüssig, unsern Kanon mit der schwierigen Frage in Verbindung zu setzen, wie man sich den Zustand der prophetischen Begeisterung oder die Art des Offenbarungsactes näher zu denken habe. Mir scheint, daß in den Ver-

handlungen über diesen Gegenstand zum Theil bloßer Wortstreit mit unterläuft, und daß unsere Apologeten nicht gerade weit über das hinausgekommen sind, was z. B. Andreas Masius (Josuae imperatoris historia, Antwerpen 1574) zu Jos. 1, 1 aus älteren Schriften, besonders rabbinischen (Maimonides), darüber zusammengestellt hat. Die von Sam. Lutz (Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1849, S. 404 fg.) mitgetheilte und widerlegte frühere Ansicht Hengstenberg's vom gänzlichen Zurücktreten des verständigen Bewußtseins ist allerdings in der neuen Auflage der Christologie etwas gemildert; allein auch Tholuck (Propheten, S. 67) findet Hengstenberg's jetzige Ansicht unbefriedigend und erklärt sich mit der Theorie Beck's über die Ekstase einverstanden, daß die Propheten erst nachgehends das Vernommene in ihre eigene Erkenntniß umsetzen. *) Dieses Zugeständniß ist alles, was wir hier brauchen: die Propheten reden und schreiben nur Solches, das sie selber erkannt haben und verstehen, und sie thun dies natürlich auf eine solche Weise, daß ihre Zeitgenossen, zu deren Erbauung sie ihren Beruf bekommen haben, ebenfalls das Geredete oder Geschriebene verstehen können, d. h. sie knüpfen ihre Worte an die gegebenen Verhältnisse der Gegenwart an. Selbst diejenigen Theologen, welche dem Propheten nur ein theilweises Verständniß der von ihm vorgetragenen Worte zuschreiben und den hinter diesem liegenden,

*) Ed. Graf (Ueber die besonderen Offenbarungen Gottes, Theolog. Studien und Kritiken, 1859, S. 263 fg., 419 fg.) folgert einen klaren selbstbewußten Zustand während der Ekstase daraus, daß die Offenbarungsempfänger nach Vorübergehen der Ekstase über Alles, was sie geschaut, gehört oder im Geiste vernommen haben, die genaueste Rechenschaft zu geben wissen. Das ist wesentlich die Ansicht Bleek's (Einleitung, S. 423), der gewiß mit Recht behauptet, daß nicht alle alttestamentlichen Weissagungen auf Visionen beruhen. So wenig es aber einen Gradmesser gibt für das angenommene Zurücktreten des Bewußtseins der Außenwelt, ebenso unmöglich wird es wol sein, Hengstenberg davon zu überzeugen, daß Deut. 32 nicht auf einer Vision beruht. Ohne die Bedeutung solcher Untersuchungen zu unterschätzen, freue ich mich doch, daß unser Kanon von diesem dunkeln Gebiete dadurch unabhängig ist, daß er's nicht mit dem Offenbarungsacte zu thun hat, sondern mit dem später fallenden Reden oder Schreiben, also mit Handlungen, bei denen doch wol Niemand das volle Welt- und Selbstbewußtsein des Propheten leugnen wird.

tiefern Sinn, welchen der heilige Geist beabsichtigt habe, erst aus dem N. T. erschließen wollen, können unsern Kanon auf keine Weise umgehen.

Vergegenwärtigen wir uns nun einmal, zu welchen Folgen die überlieferte Vorstellung von der mosaischen Abfassung des Liedes Deut. 32 führt! Nach den uns erhaltenen Quellen und nach der Natur der Sache selber (vgl. Ewald, Geschichte, II, S. 312 fg.) war am Ende des vierzigjährigen Zeitraumes nach dem Auszuge aus Aegypten das Volk Israel von heißer Sehnsucht nach endlicher Gewinnung des gelobten Landes, von heiligem Eifer für die wahre Religion und von festem Vertrauen auf die verheißene Hülfe des Ewigen erfüllt. Gewiß war die erste Zeit der Israeliten in Kanaan eine sehr unruhige und bewegte Zeit; aber wir können uns dieselbe doch nur als eine der erhebendsten Perioden in der Geschichte Israels denken, und der Glanz dieser Heldenzeit strahlt zurück auf die letzten Tage der vierzigjährigen Prüfung und Vorbereitung. Damals nun, als das Volk vom besten Willen beseelt war, soll der greise Gesetzgeber vor die Kinder Israel hingetreten sein und sie als ein *abtrünniges*, gottvergessenes Geschlecht angeredet haben! Wenn es in unserm Liede hieße: „Ich kenne euere jetzige Willigkeit und Freudigkeit wohl, aber sie wird nicht von Bestand sein, und dann sollen euch die härtesten Strafen treffen", so ließe sich das begreifen, und höchstens könnte man eine solche Rede unpädagogisch finden und erwarten, daß es nicht an herzlichen Warnungen vor dem Abfalle fehlen würde; aber die Sache liegt, wie die unbefangene Auslegung des Liedes zeigt, ganz anders. Dem Scharfblicke Calvin's ist die ungeheuere Schwierigkeit, in welche sich hier die orthodoxe Meinung verwickelt, nicht ganz entgangen (s. z. Vs. 5); gewöhnlich aber thun die Ausleger so, als gälte die Rede sowohl den Zeitgenossen des Moses als den nachfolgenden Geschlechtern. So sagt Welte (Nachmosaisches, S. 51): „Um Deut. 32, 7 fg. nicht falsch zu verstehen, braucht man weiter nichts zu thun, als die Einleitung zu diesem Liede zu lesen, und man lernt sogleich, daß dasselbe nicht blos für Moses Zeitgenossen, sondern weit mehr noch für deren Nachkommen bestimmt ist, damit auch diese noch in der spätesten Zeit von ihren Vätern erfahren, was Gott an seinem Volke von jeher Großes gethan habe. Warum nun nicht Moses selbst, der doch

den wankelmüthigen Charakter seines Volks am besten kannte, die diesfälligen Vorkehrungen sollte getroffen haben können, ist nicht zu begreifen." Aber die Auslegung des Liedes zeigt ja deutlich, daß kein einziger Vers desselben für Moses Zeitgenossen bestimmt ist, sondern für Leute, die seit Jahrhunderten in Kanaan ansässig sind, unter dem Drucke heidnischer Herrschaft leben und wider den Ewigen murren. Trotz der Einleitung Deut. 31, deren Unnatürlichkeit ein redender Beweis für die Unmöglichkeit der orthodoxen Vorstellung ist, bleibt es dabei, daß Moses, hätte er wirklich die von Welte angenommenen Vorkehrungen treffen wollen, möglichst ungeschickt verfahren wäre. Anstatt das Lied zu versiegeln und an einem sichern Orte für die späteren Geschlechter, auf die es allein berechnet ist, ruhig zu verwahren, läßt er's vielmehr schon jetzt vom Volke auswendig lernen, damit sein Inhalt ja nicht verloren gehe und zur rechten Zeit den beabsichtigten Zweck erfülle. Das scheint allerdings sehr vorsichtig gehandelt zu sein, wäre aber in Wirklichkeit das gerade Gegentheil gewesen. Hätte ein Geschlecht Israels nach dem andern unser Lied auswendig gelernt, so würden wir noch jetzt einen durchgreifenden Einfluß desselben auf die gesammte heilige Literatur der Israeliten in den uns erhaltenen Resten nachweisen können, was ja keineswegs der Fall ist; wir müßten also sagen, daß unser Lied bald in Vergessenheit gerathen wäre, und Deut. 31 ist sehr weislich nicht nur von einem Lehren, sondern auch von einem Aufschreiben des Liedes die Rede. Wie konnten auch die Israeliten etwas im Gedächtnisse festhalten, das sie gar nicht verstanden, ja das sie so wenig angehen konnte, daß ihnen, falls der greise Gesetzgeber wirklich solche Worte zu ihnen geredet hätte, nothwendig der Zweifel kommen mußte, ob sie (vgl. Tholuck, Propheten, S. 90) es noch mit einem Vernünftigen zu thun hätten!

Die Einleitung Deut. 31 leistet in der That das Aeußerste, um das Unmögliche möglich zu machen, aber vergeblich. Unser Lied bildet ein selbständiges Ganzes für sich und muß als solches verstanden werden können. Für die Zeitgenossen der Gegenwart des Liedes, für die Israeliten der Königszeit, bot das Verstehen keine Schwierigkeit; aber die Zeitgenossen des Moses konnten es nicht verstehen, und Moses konnte sich nicht in dieser Weise an sein Volk wenden, so gewiß kein christlicher Prediger seine Rede mit „Und" oder besser

„Sondern“ beginnt. Schultz beruft sich für die mosaische Abfassung unseres Liedes auf die Allgemeinheit des Inhalts und meint, von nachmosaischen Dingen wisse dasselbe „nur gerade das, was schon in der mosaischen Zeit erwartet wurde.“ Es ist befremdlich, von der apologetischen Seite einen so naturalistischen Grund zu vernehmen; das ist ja nichts Anderes, als was dem alten Eichhorn *) an unserm Liede so überaus gefiel, vgl. dessen Einleitung, IV, S. 12 fg., 27. So wird Deut. 32 in dem exegetischen Handbuche des A. T. (Erste Abtheilung des Jesaias, Leipzig 1799, S. VII) als Schutzmittel gegen alle falschen Propheten und als Vorbild für die wahren mit dem prächtig klingenden Namen Charta magna belegt, der auch auf apologetischer Seite, freilich in abweichendem Sinne, beliebt ist, vgl. Schultz, S. 651. Ich kann daher nur wiederholen, daß unser Kanon unabhängig von dem Inhalte der Vorhersagungen ist, und daß ich das thatsächliche Vorhandensein bestimmter, durch göttliche Offenbarung bewirkter Vorhersagungen in der heiligen Schrift freudig anerkenne, ohne dem Rechte jenes Kanons auch nur ein Titelchen vergeben zu wollen. Stände unser Lied auf der Gegenwart der mosaischen Zeit und erwiese **) die Auslegung und die Anwendung der Hülfsmittel unseres Kanons, daß keine Einkleidung vorläge, so würde ich mit Freuden unser Lied als ein Werk des großen Gesetzgebers ansehen.

---

*) Er sagt z. B.: „Vor seinem Tode auf dem Berge machte Mose den Prototypus aller künftigen Orakel bekannt, und brachte die Schicksale seines Volkes in ein langes Gemälde, wie er sie leider! nur allzu wahr voraus ahnete. Diese seine Ermahnungen, Warnungen und Drohungen sollten die Propheten von Zeit zu Zeit wiederholen, erklären, erläutern; seine Ahnungen und Drohungen sollten sie auf die jedesmaligen Umstände anwenden; in sein allgemeines Orakel sollte jeder Prophet die Laster und Gefahren seiner Zeit eintragen. Wer von diesem Original abwich, wollte sicher nur das Volk täuschen.“

**) Auch dabei fiele billig der Auslegung meistens das Hauptgeschäft zu, da ja die Hülfsmittel (Sprache &c.) oft nicht recht „durchschlagend“ sind. Die Auslegung aber weist jeden Gedanken an die Unterscheidung einer künstlich angenommenen und einer spätern wirklichen Gegenwart ab, sobald durch das ganze Stück hin überall ein und dieselbe Gegenwart erscheint, was ja nicht hindert, daß neben den gegenwärtigen Dingen auch von vergangenen und zukünftigen die Rede ist.

Der letzte Ausleger von Deut. 32 hat von der Natur unseres Kanons offenbar keine klare Vorstellung gehabt. Volck kommt auf das, was Ewald mit Recht als die Hauptsache betont hat, auf die nachmosaische Gegenwart des Liedes nur ganz beifällig zu sprechen (S. 41 fg.), und da heißt's einfach: „Possum cum Schultzio multos prophetarum afferre locos, ubi similiter futura enarrantur ut praesentia. Sed hoc modice illos tangeret, qui futura spiritu praedici divino omnino negant." Gehen wir jetzt von dem verhältnißmäßig unbefangenen Erlanger zu dem Schüler Hengstenberg's über, so sehen wir alsbald, daß Schultz viel besser weiß, worum es sich hier handelt. Die nachmosaische Gegenwart wird von ihm offen anerkannt, worauf er fortfährt: „Da aber im Uebrigen alles so deutlich wie möglich *) auf Moses als Verfasser hinweist, so sollte man, statt so obenhin zu argumentiren, vielmehr gleich an dieser Schwelle alles Prophetenthums zugeben, was nachher für das richtige Verständniß so vieler prophetischer Stücke, z. B. Jes. 1, von entscheidender Bedeutung ist, daß sich ein Prophet leicht auf den Standpunkt einer seinen Geist lebhaft beschäftigenden Zukunft versetzt. Jedenfalls ist dies die Anschauung des Verfassers von Kap. 31, und selbst diejenigen, welche nun einmal das Deuteronomium nicht für mosaisch halten können, es vielmehr in die prophetische Zeit selbst zu verlegen belieben, sollten daran ein beachtenswerthes Zeugniß gegen ihre Vorurtheile haben. Vgl. übrigens Hos. 13, 9—11; 14, 2 fg.; Micha 4, 8 fg.; 7, 7; Hab. 3; Jer. 3, 22—25; 30. 31, und Hengstenberg, Christologie, II, S. 197." Da diese Worte von Schultz nichts weiter sind als ein Nachhall aus der angeführten Stelle seines Lehrers, worauf sich auch Ed. Boehl (Vaticinium Jesaiae, cap. 24 — cap. 27, Leipzig 1861, S. 7) als auf einen locus classicus zurückzieht, so hören wir am besten sofort Hengstenberg selber sprechen, der in seinen allgemeinen Vorbemerkungen über Jes. 40—66 mit auffallender Unklarheit unsern Kanon bekämpft, obgleich er (a. a. O., S. 195 fg.) folgenden gewaltigen Anlauf nimmt: „In diesen von dem Propheten eingenommenen idealen Standpunkt hat sich die rationalistische Exegese, überall wenig fähig

*) Im folgenden Abschnitte, wo ich auf nähere Bestimmung der Abfassungszeit eingehe, wird sich das Irrige dieser Behauptung zeigen.

sich in das Gegebene zu versenken und immer bereit von der eigenen anschauungslosen und ordinären Weise den Maßstab zu nehmen, wenig finden können und auch nicht den ernsten Willen gehabt sich darin zu finden: es bot sich ihr hier ein willkommener Vorwand dar für ihre naturalistische Neigung, die sich an den bestimmten Erkenntnissen der fernen Zukunft stieß. So entstand die Meinung, daß der zweite Theil nicht von Jesaias herrühre, sondern das Werk eines gegen das Ende des Exils lebenden ungenannten Propheten sei, eine Meinung, die sich in der Zeit der unbedingten Herrschaft des Rationalismus so festgesetzt hat, daß sie geradezu zur Satzung geworden ist und durch die Macht der Tradition auch solche gefangen nimmt *), die nicht daran denken würden sich ihr hinzugeben, wenn sie unabhängig in die Untersuchnng eingingen." Liest man nun aber weiter, so sieht man, wie die geführten Streiche unsern Kanon so wenig treffen, daß sie völlig in die Luft gehen. Hengstenberg redet nur von einer ausgedehnten Anwendung der prophetischen Vergegenwärtigung, und leugnet geradezu, daß überall in Jes. 40—66 die Zeit des babylonischen Exils als Gegenwart erscheine. Er gesteht selber ein (S. 200): „Es müßte uns Verdacht erwecken, wenn nicht manchmal die wirkliche Gegenwart sich geltend gemacht und den Blick des Propheten auf sich gezogen hätte." Von Deut. 32 behauptet er ausdrücklich, daß Moses vielfach, also nicht immer, seinen Standpunkt in der Zukunft nehme, betrachtet mithin als sicher, daß in unserm Liede zuweilen das mosaische Zeitalter als die wirkliche Gegenwart hervortrete. Man sieht, wie Hengstenberg unsern Kanon ganz in der Ordnung findet; er stellt sich uns als Bundesgenossen dar, und nur über die Anwendung des Kanons herrscht noch ein Streit, der aber rein exegetischer Natur ist. Würde Hengstenberg sich überzeugen, daß Deut. 32 und Jes. 40—66 nirgends die Gegenwart des Moses und Jesaja zu erkennen ist, so könnte es wol nicht fehlen, daß er ganz auf unsere Seite träte; andererseits können wir versprechen, daß wir, sobald uns in den genannten Stücken hier und da (mit einem sehr abgeschwächten

---

*) Diese Freundlichkeit gilt wol Männern wie Umbreit (vgl. Herzog's RE. VI, S. 520), Oehler (Herzog's RE. XII, S. 230), Tholuck (Propheten, S. 180) u. A.

„manchmal“ wären wir schon zufrieden) die Gegenwart des Moses und Jesaja überzeugend nachgewiesen wäre, diese Gottesmänner für die Verfasser halten würden.

Der selige Hävernick (Einleitung, II, 2, S. 79) behauptete in seinen apologetischen Bemerkungen über Jes. 13—14, 23: „Als unumstößlicher Kanon gilt es der Kritik bei dieser und ihr verwandten jesajanischen Weissagungen, daß Jesaja unmöglich in jener Zukunft seinen Standpunkt habe nehmen, das Exil nicht habe voraussetzen können. Man will damit nicht sagen, daß ein Prophet überhaupt nicht die Zukunft zu seiner Gegenwart machen dürfe und in jener seinen Standpunkt nehmen könne. Würde doch sonst die ganze prophetische*) Anschauungs- und Darstellungsweise auf die gröblichste Art verkannt sein! Dagegen sprechen auch anderweitige Erklärungen, z. B. Hitzig's auf's Entschiedenste. Vielmehr handelt es sich hier darum, ob der Prophet in eine so entlegene, ferne Zukunft sich habe versetzen können oder nicht? Und bei der so gestellten Frage tritt dann die ganze dogmatische Befangenheit der Gegner hervor.“ Wie unabhängig unser Kanon von der Dogmatik ist, habe ich oben wol zur Genüge gezeigt; er ist freilich, das muß zugegeben werden, nicht von Anfang an mit der wünschenswerthen Klarheit und Schärfe erkannt und aufgestellt worden, worüber ein billig Denkender sich nicht zu sehr verwundern wird, und daher erklärt sich auch manche Unklarheit auf der apologetischen Seite. Daß aber Hengstenberg noch 1855 die Streitfrage so völlig von dem rich-

*) Richtiger wäre dichterische. Daß die lebendige Rede, um eine zukünftige Sache anschaulich darzustellen, dieselbe in die Gegenwart hinein versetzen könne, leugnet kein vernünftiger Mensch. Aber der böse Naturalismus soll das bestreiten, daher ficht man tapfer — gegen Windmühlen. Auch das ist eine ganz unverfängliche Sache, daß der Prophet in der Lebhaftigkeit der Darstellung zuweilen von der als Gegenwart gesetzten Zukunft aus in die noch fernere Zukunft hineinschaut; aber was dabei immer stattfindet und geradezu unsern Kanon bestätigt, ist der wichtige Umstand, daß solche durch die poetische Phantasie veranlaßten Verlegungen der Zukunft in die Gegenwart immer nur eine Zeitlang dauern, daß die wirkliche Gegenwart des Propheten den Hörern oder Lesern durch jene dichterischen Redewendungen nicht verdunkelt wird, geschweige denn abhanden kommt. Es gibt keine einzige Weissagung, worin durchgehends die wirkliche Zukunft als Gegenwart dargestellt wird.

tigen Grund und Boden verrücken konnte, ist schwer begreiflich; darum verdient das, was er vorgebracht hat, in der That jetzt keine Widerlegung mehr außer der in der einfachen Auslegung von selbst gegebenen.

Ganz anders verhält es sich mit Delitzsch, dessen Schlußbemerkungen zum Drechsler'schen Jesaja (Berlin 1857) das Bedeutendste sind, was bisher von apologetischer Seite über unsern Gegenstand geschrieben worden ist; ich gestehe gern, daß diese anregende Abhandlung bisher noch nicht die gebührende Würdigung gefunden hat, und bedauere, daß ich mich jetzt nicht auf eine eingehende Besprechung derselben einlassen kann. Wenn ich trotzdem hier darüber urtheile, und zwar, wie ich das der Wahrheit schuldig bin, offen und ohne Umschweife über die Art eines von mir verehrten Mannes urtheile, dessen Geiste und reichen Gaben ich meine geringen Kräfte gewiß nicht gleichstellen will, so wird man darin hoffentlich keine Unbescheidenheit erblicken; der Leser erlaube mir einige persönliche Bemerkungen, die ich lieber in diesem Zusammenhange als in der Vorrede, wo man sie eher vermuthen möchte, aussprechen will, Erfahrungen betreffend, wie sie außer mir ja viele Andere auch gemacht haben. Es ist wahrlich nicht mein Verdienst, wenn ich über manche biblische Dinge eine richtigere Erkenntniß habe, als die sogenannte kirchliche Anschauung von der heil. Schrift sie gewähren kann; ich erinnere mich noch gut, in welche Noth vor etwa zwölf Jahren, als ich beim seligen Bleek die Vorlesungen über den Jesaja hörte, mich die Behauptung dieses Kritikers brachte, Jes. 40—66 sei nicht vom Propheten Jesaja verfaßt. Hätte ich Hengstenberg zum Lehrer bekommen, so würde ich vielleicht, wäre ich nicht von vornherein durch unwürdige Behandlung der Gegner abgestoßen worden, die unbefangene kirchliche Vorstellung von der Bibel, in welcher ich aufgewachsen war, allmählig durch gelehrte apologetische Mittel in die Ansicht umgewandelt haben, welche jetzt gewöhnlich als orthodoxe Schriftbetrachtung gilt. Durch Gottes Gnade fand ich aber hier in Bonn Lehrer, die mir die Grundfrage, welche sich heutzutage jedem jungen Theologen zunächst stellt, in mildem, evangelischem Sinne klar machten; dadurch blieb ich vor trüben Vermittelungen bewahrt, und es konnte mir z. B. kein Zweifel darüber kommen, daß die Bibel Gen. 1 gewöhnliche Tage, Gen. 6, 2 Engel meint und das Thier

Num. 22 wirklich sprechen läßt. Die ängstigende Frage lautete nur, ob so Vieles, das ich von Kindheit an als göttliche Wahrheit geglaubt hatte, wahr sei oder nicht. In dem nun unvermeidlichen Kampfe wurde ich durch meine Lehrer mächtig unterstützt; ich fühlte es diesen Männern an, daß sie alle im lebendigen evangelischen Glauben standen und sich gegenseitig als christliche Forscher achteten, obgleich sie in ihren einzelnen Ansichten über die heilige Schrift weit genug auseinander gingen. Aber sie betrachteten diese Dinge bei allem Ernste, womit sie dieselben behandelten, als wissenschaftliche Fragen; und wie weit z. B. ein Dorner*), der mehr als Bleek an den kirchlich überlieferten Ansichten festhielt, davon entfernt war, in einen verketzernden Ton zu fallen, zeigte mir

---

*) Vgl. den herrlichen Nachruf, womit Dorner nicht nur seinem Freunde Bleek, sondern auch sich selber ein ehrendes Denkmal gesetzt hat, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie (1860), S. 45 fg. Dorner stellt hier dem Wege innerster wissenschaftlicher Ueberzeugung „jenen unseligen Salto mortale" gegenüber, „den man jedem Theologen, der ihn gethan, für immer anzuspüren pflegt, und der den Geist seine Blüthe und Krone kostet, weil er mit Verletzung des innern Wahrheitssinnes, dieses Keim- und Herzblattes des wahren evangelischen Glaubens, geschah". Kürzlich hat David Zündel in seinen „Kritischen Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel" (Basel 1861), die recht schätzbar sind, sofern sie „einzelne Blößen der Gegner aufdecken" (Bleek, Einleitung, S. 26) und sich eines würdigen Tones zu befleißigen suchen, sich obiges schöne Wort Dorner's angeeignet; und jener Sprung ist allerdings in jedem Falle beklagenswerth. Wenn er mit Bewußtsein geschieht, verräth er gemeine Charakterlosigkeit; ja, ich wüßte kaum eine Sünde, die man mit größerm Rechte als eine gegen den heiligen Geist begangene bezeichnen könnte. Zur Ehre der Menschheit müssen wir annehmen, daß dieser schreckliche Fall sehr selten vorgekommen ist; wie aber die Dinge im letzten Jahrzehend aussahen, lag diese Gefahr mehr auf der andern Seite als auf der von Zündel (S. 270) gemeinten. Wie Mancher verließ die Universität mit einer richtigern Ansicht von der Bibel und gab nach und nach die wissenschaftliche Ueberzeugung Preis, weil sie nicht fest genug gewurzelt war oder weil sie den hoch sich aufthürmenden Schwierigkeiten gegenüber, welche das praktische Amt brachte, unbequem war und schließlich unhaltbar erschien! Je größer jene Schwierigkeiten im praktischen Amte sein können, so daß auch mancher Bessere den Muth verliert, desto weniger wage ich es, auf solche Abtrünnige einen Stein zu werfen; desto größer wird aber auch die Verpflichtung und Verantwortlichkeit derjenigen, die sich mit der wissenschaftlichen Schrifterklärung beschäftigen.

noch deutlicher der entgegengesetzte Geist in den Schriften Hengstenberg's, welche mir vielfach ein fanatisches Gepräge zu tragen schienen. So konnte ich ohne Salto mortale durch ruhiges Arbeiten allmählig eine feste wissenschaftliche Ueberzeugung gewinnen; nicht über alle Einzelnheiten behaupte ich im Klaren zu sein, was ja unwahr und zugleich lächerlich wäre, denn auf dem unermeßlichen Gebiete der biblischen Wissenschaft werde ich gewiß mein ganzes Leben lang viele offene Fragen behalten, manche irrthümliche Ansicht gegen eine richtigere aufgeben müssen. Aber was meine Grundstellung zur heiligen Schrift betrifft, so ist an die Stelle der unbefangenen, aber unwahren Meinung der Kindheit der frohe, unerschütterliche Glaube an das Wort Gottes getreten, welches uns in dem irdischen Gefäße der heiligen Schrift dargeboten ist. Daher schmerzt es mich, daß ein Delitzsch, Hengstenberg, Stier u. A., deren Verdienste um Bibelerklärung gewiß trotz ihrer schweren Gebrechen in Einzelnheiten groß genug sind, in so vielen Stücken unbewußt den Bibelfeinden in die Hände arbeiten. Ich finde es sehr begreiflich, daß diese Männer von ihrem Standpunkte aus mir denselben *Vorwurf* machen müssen. Aber Wahrheit muß doch Wahrheit bleiben; und sollte es denn unmöglich sein, daß unter ehrlichen Deutschen, die demselben Herrn dienen wollen, ein Einverständniß z. B. über den oben aufgestellten Kanon zur Ermittelung des Zeitalters eines prophetischen Stückes erzielt würde? An diesem Einen Kanon liegt so viel, daß die Sache fürwahr die gründlichste und ruhigste Untersuchung verdient; eben weil die Frage eine so weit verzweigte ist und ihre, wie ich glaube, richtige Beantwortung zum Fallenlassen einer ganzen Reihe hergebrachter, sogenannter kirchlicher Annahmen nöthigt, ist von ältern Gelehrten auf der apologetischen Seite ein Aufgeben der so lange gehegten Meinung wol nicht leicht zu erwarten, um so eher aber von unbefangenen jüngern Forschern.

Werfen wir nun nach dieser Abschweifung einen Blick auf die erwähnte Abhandlung von Delitzsch, so muß ich gestehen, daß das Schauspiel, wie ein edler, vom besten Willen beseelter Mann sich hier vergeblich abmüht, die unwahren Bande der Ueberlieferung zu durchbrechen, mir einen wehmüthigen Eindruck macht und mich, freilich ohne meine Ueberzeugung im mindesten zu erschüttern, an die allgemeine menschliche Schwachheit mahnt. Delitzsch (S. 386—390)

gibt unumwunden zu, daß Jes. 40—66 keine einzige Stelle vorkomme, in welcher sich verriethe, daß die Zeit jenseit der chaldäischen Katastrophe nicht die wirkliche Gegenwart des Propheten sei, erklärt die Behauptung von Hävernick, Keil, Welte, Stier, Hofmann, A. Hahn u. A., daß mehrfach geschichtliche Verhältnisse berührt würden, welche nur zu der vorexilischen Zeit Jesaja's paßten, für reine Selbsttäuschung und beweist dies in einigen Hauptpunkten kurz und bündig, wofür ihm von Keil (Einleitung, 2. Aufl., S. 245) statt eines Gegenbeweises eine bloße Abfertigung zu Theil wird. In diesem auf exegetischem Wege gewonnenen Ergebnisse, daß Jes. 40—66 „alles für einen Propheten des Exils spricht", wird freilich Hengstenberg wol nur Glaubensschwäche erblicken und sich sehr hüten, eine Wahrheit anzuerkennen, die ihm unvermeidlich den Boden unter den Füßen wegzieht. Selbst Delitzsch hat eine gewisse Ahnung davon, daß er eigentlich das Hauptbollwerk der apologetischen Seite aufgibt; denn er weiß, daß die ganze Prophetie „im Boden der Gegenwart wurzelt, aus dieser herauswächst und von da ihre Krone in die Fernen der Zukunft wölbt." Er räumt (S. VII, vgl. S. 406, Anm.) Umbreit gegenüber ein, daß die Streitfrage in der That keine dogmatische sei, verlangt „überzeugende Gründe", um sich der überlieferten Meinung beugen zu können und will seine Vernunft nur unter den Gehorsam des unleugbaren Thatbestandes gefangen nehmen. Einen Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Thatbestand hält natürlich auch Delitzsch für unmöglich; aber der Mensch betrachtet ja leicht etwas Unvernünftiges als vernünftig. Was mußte Delitzsch nun thun, um sich vor Irrthum zu sichern? Zunächst mußte er sich die Natur unsers Kanons möglichst klar machen und daraus, daß er selber diesen Kanon hundertfältig angewendet und bewährt gefunden hat, den Schluß ziehen, daß er wol in der Natur der Dinge begründet sein müsse. Eine Sache, die in sich dem einfachen Sinne so klar und natürlich erscheint, die zudem thatsächlich so vielfach bestätigt ist, darf man aber entgegentretenden Schwierigkeiten gegenüber nicht leichten Kaufs preisgeben; mögen auch die entgegenstehenden Beweisthümer scheinbar „riesengroß und riesenstark" sein, so haben wir doch ernstlich zuzusehen, ob es nicht bloße Schreckgestalten sind, welche sich der eindringenden Betrachtung als Nebelbilder erweisen. Da konnte Delitzsch dieselbe Erfahrung machen,

für welche Luther nachher dem Dr. Eck dankbar war, daß kirchliche Annahmen, die mit klar Erkanntem im Widerspruch stehen, bei folgerichtigem Fortschritte des Denkens als nichtige Gespenster zu Boden fallen. Es sei nun ferne von mir, daß ich unserm achtungswerthen Gelehrten den sittlichen Vorwurf mache, er habe Folgerichtigkeit gescheut, und er versichere mit Unrecht, daß er gern (S. 398) die auf nachjesajanischer Gegenwart stehenden Stücke des Buches Jesaja (bekanntlich handelt es sich nicht allein um Kpp. 40—60) dem Jesaja genommen und spätern Propheten zugetheilt hätte. Am guten Willen hat's gewiß nicht gefehlt, aber die Kraft reichte nicht hin; die falschen Gründe haben ihn übermocht.

Diese falschen Gründe bestehen theils aus Schwierigkeiten, welche sich die apologetische Kritik selber erst geschaffen hat, die also meist von sehr jungem Datum sind, theils aus althergebrachten Annahmen, welche freilich dadurch, daß manche schon seit Jahrtausenden gegolten haben, um nichts wahrer geworden sind. Das Hauptbollwerk müssen die oben erwähnten Hülfsmittel unsers Kanons *bilden,* die doch oft so wenig „durchschlagend" sind. Hier nimmt Delitzsch öfters einen guten Anlauf; so heißt es S. 408: „Man bedenke, daß es außer den schriftlich verzeichneten Weissagungen eine fortgehende mündliche Prophetie und überhaupt eine sich mehr und mehr bereichernde Sprache der religiösen Anschauung gab, und man wird es nicht nöthig finden, überall wo Propheten in auffälligen Bildern und Ausdrücken, Anschauungen und Gedanken übereinstimmen, Abhängigkeit der beiden von einander anzunehmen, da möglicherweise das Tertium einer viel lebendigern Vermittelung dazwischenliegt." In die andere Wagschale werden dann aber Erwägungen wie folgende gelegt (S. 407): „Zephanja 1, 7 hat im ersten Gliede Hab. 2, 20, im zweiten Joel 1, 15; 4, 14, im dritten Jes. 34, 6 und im vierten Jes. 13, 3 vor Augen." Auf solche Weise können allerdings die Beweisthümer zu einem riesigen Haufen anschwellen, ohne daß das Mindeste dadurch bewiesen wird. Auf eine Widerlegung der von Delitzsch massenhaft beigebrachten, vermeintlichen Beweise kann ich mich hier nicht einlassen, obgleich namentlich eine neue eingehende Erörterung des Verhältnisses der nachjesajanischen Stücke im Buche Jesaja zum Buche Jeremia eine sehr zeitgemäße Arbeit wäre; hier glaube ich den Hauptanstoß zu erkennen, der selbst Männer wie

Tholuck (S. 93) noch fortwährend in der Schwebe hält.*) Die betreffenden Untersuchungen sind schwierig; aber gründliche Exegese (an dieser Hauptsache läßt man's am leichtesten fehlen) und besonnene Anwendung der Hülfsmittel unsers Kanons zeigen auch in den schwierigsten Fällen die Unumstößlichkeit desselben. Ist unser Kanon in Einem Falle widerlegt, so ist er natürlich überhaupt umgeworfen; aber man sehe sich doch ja vor, daß die Widerlegung recht triftig ausfalle, stelle die Beantwortung einer Frage von so ungemeiner Wichtigkeit nicht auf die Nadelspitze Eines schwankenden Beweises, ziehe immer die Consequenzen nach allen Seiten und entschlage sich aller im Voraus fertigen Ansichten, die sich der geschichtlichen Untersuchung nicht bewähren. So ist z. B. das Bedenken von Delitzsch (S. 392) ganz eitel, daß kein einziges der kanonischen Weissagungsbücher Weissagungen enthalte, welche nicht den Propheten angehörten, deren Titel die Bücher tragen; vielleicht hat sich Delitzsch schon jetzt durch nähere Untersuchung des Buches Sacharja (S. 395) vom Gegentheil überzeugt. Namentlich müssen willkürliche**), wenn auch geistreich erscheinende Einfälle nicht die Stelle nüchterner Gründe

*) Es kann sein, daß ich mich irre; aber Tholuck's neueste „apologetisch-hermeneutische Studie" macht nicht den Eindruck einer entschiedenen Ansicht über unsern Kanon.

**) Wie tief bei Delitzsch das Rabbinische im Blute steckt, ließe sich aus zahlreichen Stellen noch seiner neuesten Arbeiten beweisen; so heißt es gleich zu Anfang des Psalmencommentars (S. 4): „Das erste Wort der Thora ist בראשית und das erste Wort des Psalters ist das den innern Buchstaben von בראשית entnommene אשרי." Daß Delitzsch diesen Umstand für religiös bedeutsam hält, mag ich zu seiner eigenen Ehre nicht annehmen. Wozu also solche Spielereien, woran man gerechten Anstoß nehmen kann? Uebrigens steht auch in diesem Stücke Delitzsch keineswegs allein da, sondern nur als Vertreter einer ganzen Richtung, deren nüchternste Glieder sogar sich in verwunderlichen Zahlenspielereien gefallen. Ohne irgendwie persönlich werden zu wollen, wüßte ich doch die verschiedenartigen Gegner unser Kanons nicht besser zu zeichnen als mit den Worten, welche einst Crusius (Hypomn., II, S. XXI fg.) über seine Bestreiter aussprach: „Sunt sui cuique labores, qui tempus eius occupant, ut non conferre se possit ad nouum et insuetum studium; sunt ex usu et adsuefactione inueteratae opiniones, quae, quando quisquam rigidum et ingenuum examen instituere sibi videtur, nihilo secius animum trahunt et flectunt; ut omittam, saepe per inscitiam atque ingenii tarditatem peccari."

vertreten; ob z. B. die „bedeutsamen Zahlenverhältnisse“ (S. 397) auch nur auf apologetischer Seite sonderlichen Eindruck machen werden, möchte ich bezweifeln, und den von dem „doppelgesichtigen, jesajanischen Abschnitte Kpp. 36—39“ hergenommenen Beweis will Delitzsch selber nicht für zwingend erklären. Kurz, mit der vielbogigen Brücke, über welche hin Delitzsch zu dem Ergebnisse gelangt, daß Jesaja Verfasser des ganzen nach ihm benannten Buches sei, ist es im Einzelnen sehr schlimm bestellt; der stolze Bau ist ohne festen Halt und sinkt trotz der schön gewölbten Bogen und trotz der riesigen Pfeiler zu Trümmern zusammen, worunter nur einzelne wirklich brauchbare Bausteine zu finden sind. Wie sich aber an dem kühnen Erbauer das „crede ut intelligas“ (S. 412) erfüllt hat, mögen uns schließlich folgende Versicherungen von Delitzsch (S. 414) lehren: „Nachdem Jesaja das Israel der Gegenwart bis zur Katastrophe Assur's vor Jerusalem begleitet hatte, ward er vom Geiste hinweggetragen über die folgenden assyrischen und chaldäischen Bedrängnisse, auf welche einzugehen den Propheten der schwächern Mitte, Zephanja, Habakuk, Jeremia, aufbehalten war, und ward vom Geiste auf den Boden des Exils versetzt, um da den Trost der nahen Erlösung zu schauen. Jenseit des 16. Jahres Hiskia's lebte er nur dem Leibe nach noch in Jerusalem, *ἐν πνεύματι* aber unter den babylonischen Exulanten. Diesen und überhaupt der Gemeinde der Zukunft hinterließ er die Reden Kpp. 40—66 als ein theures, zunächst versiegeltes Vermächtniß.“

Ausschließlich durch Anwendung unsers Kanons sind wir also schon berechtigt, das auf nachmosaischer Gegenwart stehende Lied Deut. 32 für ein nach Moses verfaßtes zu erklären; den minder wichtigen, aber zu demselben Ergebnisse führenden Gebrauch der Hülfsmittel des Kanons können wir zur Vermeidung von Wiederholungen bis zum nächsten Abschnitte versparen, der zu der hiesigen Negation eine möglichst positive Bestimmung über die Entstehungszeit unsers Liedes hinzufügen soll. Da nun unser Lied nicht von Moses herrührt, verdient natürlich auch das Deut. 31 (vgl. besonders Vs. 19) über den Zweck desselben Ausgesagte keinen Glauben; es ist also zwar im Einklange*) mit dem jetzigen Rahmen des

*) Selbst das kann man nicht einmal von folgender Meinung sagen: „Moses schreibt im Grunde sein Lied nur für solche, die den Herrn noch nicht verlassen haben“ (Schultz, S. 671).

Stückes, aber nichts desto weniger unrichtig, wenn Volck mit den meisten Auslegern als Zweck Gottes und Moses die Bestimmung unsers Liedes dahin angibt, es solle den nachmosaischen Israeliten sein „testis loco, per quem convincantur occupata terra sancta ad fictitiorum Deorum defecturi cultum" (S. 2). Richtiger sagt Volck (S. 41) im Hinblicke auf den Inhalt: „Carmen hoc spectat, ut Israelitas perfidos perfidiaeque luentes poenas culpae convincat."

Einzig aus dem Inhalte können wir den Zweck unsers Liedes erkennen; und darnach ergibt sich derselbe im Allgemeinen als der nämliche, welchen die meisten Weissagungen der heiligen Schrift im Auge haben: Herstellung des richtigen Verhältnisses des Volkes zu Gott. Soll das richtige Verhältniß hergestellt werden, so ist vor allen Dingen klare Erkenntniß darüber nöthig, was jetzt Gott vom Volke trennt; der Schaden muß aufgedeckt werden, damit er geheilt werden könne. Da nun der Ewige immer derselbe treue Gott ist, also durchaus ohne Schuld an den unglücklichen Zuständen der Gegenwart sein muß, so bringt es der angegebene Zweck von selber mit sich, daß unsere prophetische Rede Gottes Ehre ins Licht stellt. Der Dichter preist das gerechte und treue Walten des Ewigen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und insofern hat das mit Aufforderung zum Lobe Gottes beginnende und schließende Gedicht Aehnlichkeit mit einem Lobliede. Der Dichter rechtfertigt das zu jeder Zeit auf des Volkes Heil gerichtete Thun des Ewigen, und insofern gestaltet sich unser Lied zu einer Theodicee. Das Volk fühlt nämlich den Druck des Feindes schwer genug; aber das größere Uebel, die Quelle aller äußern Noth ist ihm noch immer verborgen, so daß es in seiner Verblendung den Ewigen selber für den ganzen Schaden verantwortlich machen will. Der Hauptzweck des Dichters ist also die klare Aufdeckung des Schadens, der im Volke selber liegt; Israels Undankbarkeit und Thorheit, sein völliger Abfall von dem wahren, lebendigen Gotte werden ohne Schonung ans Licht gezogen. Und dennoch wäre es Unrecht, unsere Rede eine bloße Strafpredigt zu nennen; durch all die harten Worte und schrecklichen Drohungen hindurch ertönt der lockende Ruf der zur Buße ermahnenden Liebe, und das Ganze schließt mit der herrlichen Aussicht in eine selige Zukunft, wo das Volk wieder mit seinem Gotte versöhnt sein und, frei von dem heidnischen Dränger, unter dem Schutze

des Ewigen, der sein Reich auf Erden nicht untergehen läßt, in seinem schönen, entsündigten Lande wohnen soll.

Die vorstehende Entwickelung des Zweckes unsers Liedes rein aus dem Inhalte heraus zeigt wol, ohne daß ich eine weitere Ausführung nöthig hätte, die hohe religiöse Bedeutung dieser prophetischen Rede sowol für die Israeliten der Königszeit als auch noch für uns. Ohne irgendwie zu ungeschichtlichen, unklaren Vermischungen des alten Bundes mit dem N. B. greifen zu müssen, wird der christliche Prediger darin noch heute einen reichen Schatz zur Erbauung der Gemeinde finden, obgleich das Lied nachmosaisch ist. Wäre unser Dichter nicht von dem Ewigen selber zum Propheten erweckt und also durch den Geist Gottes unmittelbar erleuchtet worden, so hätte er nimmermehr die Wege des Höchsten und seine Gedanken des Friedens dem Volke Israel in einer so entarteten Zeit, wie die Gegenwart des Liedes gewesen sein muß, mit solcher Klarheit und Wahrheit darlegen können. In dem Satze, daß Gott nie von seinem Volke lassen könne, ist der messianische Gedanke *tief* erfaßt; und wer nicht nach alter Weise auf die im engern *Sinne* messianischen *) Stellen des A. T. ein ungebührliches Gewicht legt, wird den Werth unsers Liedes auch in Hinsicht auf die Hoffnung vom schließlichen Heile dankbar zu schätzen wissen. Aber die Schranken der alttestamentlichen Prophetie verleugnet auch unser Prophet nicht; die Hoffnung, daß nach Befreiung von dem Unvolke sofort die Zeit des Heiles eintreten werde, hat sich nicht erfüllt; ja, es scheint, daß seine Erwartung von der baldigen Vernichtung des übermüthigen Feindes sich so wenig buchstäblich verwirklicht hat, daß vielmehr dieser Feind das Volk Israel aus der Heimath in die Verbannung schleppte. Aber der Grundgedanke unsers Propheten verliert dadurch nichts von seiner ewigen Wahrheit und wird durch die unvergängliche Dauer der aus dem A. B. hervorgewachsenen Gemeinde Jesu Christi auf Erden fortwährend bestätigt. Wenn die talmudischen Juden auf Grund von Deut. 32 den blutigen Unter-

*) Vgl. über die messianischen Weissagungen die vortreffliche Erörterung von Bleek (Einleitung, S. 437 fg.), deren Leser sich selber sagen wird, mit welchem Rechte Keil behauptet, Bleek lasse sich „überhaupt" nicht auf eine Charakteristik des geistigen Gehaltes der Schriften des A. T. ein.

gang der Gojim und glorreiche Herrschaft ihrer unterdrückten Nation erwarten, so ist das nicht verkehrter als die Ansicht heutiger (vgl. z. B. Volck) christlicher Theologen, unser Lied weissage die nach der Heidenbekehrung erfolgende Aufnahme Israels in das Reich Christi und die Rückkehr des alttestamentlichen Bundesvolkes in das heilige Land. Von einer solchen Rückkehr hat unser Prophet schon darum keine Ahnung, weil er nichts von einer Auswanderung aus Kanaan, von einer Zerstreuung Israels weiß; und ebenso fremd ist ihm der Gedanke, daß Israel erst nach den Heiden ins Reich Gottes eingehen werde. Wohin die jetzt in Süddeutschland besonders verbreitete realistische Auffassung der Prophetie führt, davon hat Tholuck (Propheten, S. 204, vgl. S. 151) ein recht belehrendes Beispiel gegeben.

Es würde mich zu weit führen, wollte ich hier einen geschichtlichen Ueberblick der Gedanken geben, welche sich die verschiedenen Ausleger über die Erfüllung unserer Weissagung, also auch über den Zweck und die Bedeutung derselben gemacht haben, die wirklich zum Theil höchst abenteuerlich erscheinen. So versichert uns Sal. van Til (Cant. Mos., S. 207 fg. 188.) nach dem anscheinend beistimmenden Berichte von J. H. Michaelis (zu Deut. 32, 43): „inprimis maximum conversionis populi Israelitici instrumentum fore in fine dierum, hoc ipsum Canticum, ex Deut. 31, 21, coll. 2 Cor. 3, 16; Rom. 11, 15; Apoc. 11, 15. Deus enim in hoc Cantico methodum suppeditat, et argumenta subministrat, quibus Judaei apostatae ad resipiscentiam vocandi essent.“ Daß man früher das A. T. nach dem N. T. ganz ungeschichtlich auslegte, ist bekannt; vgl. z. B. Chr. Aug. Crusius' (Hypomnemata, 1771, II, S. 103 fg.) deutliche Erklärung: „Quae praedicta sunt in cantico Mosis, pertinere etiam ad Novi Testamenti tempora etiam patet ex allegationibus in N. T.“ „Promissio vindictae Vss. 22. 35 non modo nondum facta, sed maxime in die pantocritico expectanda est, sed et hostis illius insignis cum sociis suis pernicies Vss. 41. 42, quae cum gentis et terrae praedilectae restitutione, laetaque gentium cum populo diu repudiato coniunctione Vs. 43 fieri debet, nondum contigit, sed cum interitu Antichristi continget, in quo describendo canticum Mosis itidem allegatur Apoc. 19, 2, coll. Deut. 32, 43.“ Leider ist die Auseinanderreißung der einzelnen Züge der Weissagung, welche Bleek (Einleitung, S. 433) der ältern Auslegung vorwirft, noch

viel zu sehr im Schwange; je aufrichtiger wir aber den geschichtlichen Thatbestand anerkennen und die den Propheten des A. B. gesetzten Schranken nicht blos widerwillig zugeben, desto herrlicher muß uns die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Wir werden dann auch die Auslegung nicht mehr dadurch verderben, daß wir, wie ein schönes Wort von Tholuck (Propheten, S. 151) es ausdrückt, „den Propheten selbst diejenige bewußte Sonderung von zeitlicher Form und ewigem Inhalte zuschreiben, welche nur uns vom Standpunkte der Erfüllung aus möglich ist."

Versuch einer annähernden Bestimmung der Zeit und des Ortes der Abfassung von Deut. 32, 1—43.

In einer seiner frühesten Arbeiten (1822) sprach Bleek (Rosenmüller, Repert., I, S. 53 fg.) die Ansicht aus, daß in Deut. 1—32 das zusammenhangende Werk Eines Verfassers vorliege, und meinte, unser Lied sei nach seinem ganzen Inhalte, Ton und Charakter dem übrigen Deuteronomium so verwandt, daß *man an* der Identität der Verfasser nicht zweifeln könne. Man sieht, es wehte Bleek aus dem Liede, wenn ich so sagen darf, eine nachmosaische Luft an; denn daß der Deuteronomiker durch viele Jahrhunderte von Moses getrennt sei, war ihm schon damals nicht mehr verborgen. In jenem allgemeinen Eindrucke hat sich nun Bleek allerdings nicht getäuscht; als er sich aber später nach Beweisen für die behauptete Identität der Verfasser umsah, kam er völlig von seiner Meinung zurück, vgl. Einleitung, S. 306. Da sie auf apologetischer Seite, wenn gleich in ganz anderm Sinne, noch festgehalten wird, muß ich hier die Sache kurz besprechen. Es ist eine durch die Auslegung ermittelte Thatsache, daß das Lied auf nachmosaischem Boden steht und nicht den mindesten Anspruch auf Abfassung durch Moses macht; wäre nun das Lied durch einen spätern Verfasser geschrieben, der sich in den Geist des Moses zurückversetzte, so müßte sich doch wol in den 43 Versen irgend eine Spur der Einkleidung finden, während jetzt die Einkleidung nur im Rahmen des Liedes steckt, nicht im Liede. Dadurch werden wir zu der Annahme getrieben, daß der Deuteronomiker das Lied vorfand; und es fragt sich nur, ob er dasselbe unter dem Namen eines mosaischen vorfand

oder es selber dazu umstempelte. Die letztere Annahme kann anstößig erscheinen, doch wol nicht mehr als die Ansicht von Delitzsch (Ps. II, S. 383), daß der Chronist (1 Chr. 16) in Psalmenreminiscenzen „die nach Einholung der Bundeslade erschollenen davidischen Festklänge in der freien Weise*) einer thucydideischen oder livischen Rede reproducirt.“ Allein wir sind gar nicht zu der Voraussetzung berechtigt, der Deuteronomiker habe gewußt, daß unser Lied nachmosaisch ist; von einer freien Weise ist hier nichts zu sehen, da der Deuteronomiker das Stück unverändert in sein Werk herübergenommen hat. Bisher wenigstens ist es noch Keinem gelungen, Spuren späterer Bearbeitung an dem Liede nachzuweisen; das Ganze ist ein Werk aus Einem Gusse. Die wahrscheinlichste Ansicht ist also die von Ewald, daß der Deuteronomiker wirklich das Lied für mosaisch hielt; was er aber für Gründe zu dieser irrigen Meinung hatte, wissen wir nicht. Jedenfalls sprach ihn das Lied, welches er für seinen Zweck geeignet fand, als ein dem Gottesmanne Moses geistesverwandtes prophetisches Stück an; aber ein Lied des Geistes Moses würdig finden und es ihm als dem Verfasser zuschreiben, sind doch zwei sehr verschiedene Dinge. Wahrscheinlich kam ein äußerer Grund hinzu, der den Deuteronomiker bestimmte, Moses als den Verfasser anzusehen; auch Ewald nimmt an, „daß der Deuteronomiker unser Lied irgendwo so fand, daß er es Mose'n selbst beizulegen kein Bedenken trug.“ Setzen wir z. B. den Fall, daß das ohne Namen des Verfassers ausgegebene Lied eine Stelle auf einer Rolle mosaischer Geschichten oder Gesetze erhalten hatte, so konnte sich sehr leicht die Meinung bei dem Leser bilden, das herrliche Lied gehöre dem Moses selber an.

Bei der hohen Bedeutung, welche der Deuteronomiker dem Liede beilegte, kann man nun vielleicht von vorn herein in seiner Schrift einzelne Anklänge an dasselbe erwarten; und diese werden von apologetischer Seite für die von Bleek mit Recht aufgegebene

---

*) Ich sehe nachträglich, wie Delitzsch (Ps. II, S. 93) für möglich hält, daß der Chronist jene Zusammenstellung schon als davidisch vorfand, es aber als sicher betrachtet, daß der Zusammensteller sämmtliche Psalmen als davidisch ansah. Mit letzterer Betrachtung, die also den geschichtlichen Irrthum einräumt, muß ich mich einverstanden erklären.

Identität der Verfasser geltend gemacht. Aber mit etwaigen Anklängen begnügt man sich nicht, sondern stellt alle möglichen Aehnlichkeiten zusammen; so findet **Schultz** folgende „auffallende Berührungen": Die Herbeiziehung von Himmel und Erde Deut. 4, 26; 30, 19; 31, 28, vgl. mit 32, 1. 40. Gott klagt 32, 16. 21 „sie machten mich eifern", und im Deut. (4, 24; 6, 15) wird Gott so gern als der eifrige bezeichnet. Der Sprachgebrauch 25, 5 stimmt mit זרים 32, 16. Zu dem Feuer in Gottes Nase 32, 22 vgl. die Eigenthümlichkeit des Deuteronomium's, Gott als ein verzehrendes Feuer zu malen (die sich übrigens nur 4, 24 und 9, 3 findet). Hinsichtlich der Feststellung der Völkergebiete zu Gunsten Israels (32, 8) vgl. Kp. 2; zu 32, 27 vgl. 9, 29; zu 32, 9 vgl. 7, 6; 10, 5 (?). Wie 32, 5. 10. 18 die Israeliten als Kinder des Herrn behandelt werden, gerade so ist es 14, 1 geschehen. Die Betrachtung der Gottlosigkeit und Frömmigkeit als Thorheit und Weisheit (32, 6. 21. 28. 29) stimmt zu 4, 6; 29, 8. Daß der Götzendienst Thorheit sei (32, 17. 37), deutet das Deuteronomium an, indem es die Götzen als Holz und Stein bezeichnet, vgl. 4, 28; 28, 36. 64. Die Verspottung der fremden Götter als solcher, die man weder selber, noch auch die Väter kannten (32, 17), ist wörtlich gerade dem Deuteronomium eigen, 11, 28; 13, 7; 28, 14; 29, 25. גדל von der Größe Gottes kommt außer 32, 3 und Num. 14, 19 nur Deut. 3, 24; 5, 21; 9, 26; 11, 2 vor. Zu dem in der moralischen Bedeutung seltenen Piel שחת (32, 5) vgl. 9, 12. Das „frage deinen Vater u. s. w." (32, 7) lautet ganz wie 4, 32 und trägt jedenfalls das Gepräge des hohen (?) Alterthums, vgl. Hiob 8, 8; 15, 10. So weit geht die Sammlung von **Schultz**, wobei von dem später zu besprechenden Liede Deut. 33 abgesehen ist. Auf die Ungenauigkeiten (Druckfehler?) und Unrichtigkeiten exegetischer Art, welche sich in dieser Sammlung finden, gehe ich nicht ein; wer meine Auslegung von Deut. 32 gelesen und sich die Mühe nimmt, die von **Schultz** gegebenen Stellen nachzuschlagen, wird begreifen, daß ich eine Sichtung für nöthig halte. Ich lege indeß keinen Werth auf eine Verkürzung des Verzeichnisses, da es nicht schwer halten würde, dasselbe anderseits noch zu bereichern. **Schultz** hat z. B. das Verhältniß von חלמיש צור Deut. 32, 13 zu צור החלמיש 8, 15 übersehen, wo ich geneigt bin, beim Deuteronomiker einen Anklang aus unserm Liede zu erblicken und

ihm eine Erleichterung des Ausdruckes zuzuschreiben. Ebenso finde ich in der Herbeiziehung von Himmel und Erde zu Zeugen wenigstens 31, 28 eine Anspielung auf 32, 1; aber diese Anspielung ist sehr frei und trifft nach meinem Gefühle den Sinn des Einganges unsers Liedes durchaus nicht, wie ich schon in der Auslegung ausgeführt habe.

Allein auch auf die beiden zuletzt erwähnten Belege dafür, daß sich wahrscheinlich beim Deuteronomiker Anklänge an unser Lied finden, will ich kein übermäßiges Gewicht legen, sondern nur meine Verwunderung darüber ausdrücken, daß man glaubt, durch die oben zusammengestellten „auffallenden Berührungen" zwischen unserm Liede und dem Deuteronomium die Identität der Verfasser erweisen zu können. Daß beiden Stücken eine eigenthümliche Sprachfarbe gemein sei, kann man nicht zeigen; denn das Wenige, was Schultz beigebracht hat, ist doch wahrlich nicht der Rede werth, und Schultz erkennt selber bedeutende sprachliche Eigenthümlichkeiten des Liedes an, indem er Ewald nur das Fliehen „zu einer utopischen Gegend des nördlichen Reiches" zum Vorwurf macht. Wären aber die sprachlichen Berührungen auch noch viel größer als sie wirklich sind, so ließe sich das einfach schon daraus erklären, daß dem Deuteronomiker unser Lied von Anfang an bekannt war. Was ferner die Berührungen im Gebiete der Vorstellungen betrifft, so sind dieselben zwar zum Theil durchaus nicht auffallend, indem wir sie auch in andern nachmosaischen Stücken finden; diejenigen aber, bei welchen sich das nicht sollte nachweisen lassen und welche man auch nicht gerne auf Abhängigkeit des Deuteronomikers von unserm Liede zurückführen möchte, beweisen in der That nur das gerade Gegentheil von dem auf apologetischer Seite Erstrebten. Da nämlich an der nachmosaischen Zeit des Deuteronomikers durchaus nicht zu zweifeln ist, können unabhängige Berührungen unsers Liedes mit dem Deuteronomiker im Gebiete der Vorstellungen, in der ganzen Art der Anschauungsweise, nur eine deutliche Bestätigung für den Satz geben, daß das Lied ebenfalls nachmosaisch ist und, wenn auch älter als der Deuteronomiker, die Zeit desselben nicht sehr bedeutend an Alter überragen wird. Somit schlägt das zu Gunsten der mosaischen Abfassung Vorgebrachte geradezu um in einen Beweis für das nachmosaische, dem Deuteronomiker nicht sehr fern

stehende Zeitalter des Liedes; und eines besondern Eingehens auf die von Schultz mitgetheilte Sammlung bedarf es also hier gar nicht.

Doch ich will dem Leser keinen der zu Gunsten der mosaischen Abfassung von Deut. 32 geltend gemachten Gründe vorenthalten und also das Verhältniß unsers Liedes zu den übrigen als mosaisch betrachteten Stücken des A. T. zunächst zur Sprache bringen. Sehr großen Werth legt man nun auf die Berührungen zwischen Deut. 32 und Ps. 90. Dieser Psalm wird bekanntlich durch die Ueberschrift dem Moses beigelegt; nach Hengstenberg war Moses 118 Jahre alt, als er ihn dichtete, und die Bestimmung der Dauer des menschlichen Lebens auf 70, höchstens 80 Jahre soll sich ganz einfach daraus erklären, daß Moses nicht in seinem eigenen Namen, sondern in dem des Volkes rede. Man findet es sehr natürlich, daß Moses „wie für die Prophetie, so auch für die Psalmendichtung zuerst den Ton angegeben habe“. Jedenfalls sind die bisherigen Bemühungen, das Zeitalter des Psalms aus der Sprache zu bestimmen, recht geeignet, zu zeigen, wie wenig zuverlässig dies *Mittel* ist bei einem Stücke so geringen Umfangs, wo man zugleich zur Beurtheilung dessen, was mosaischer Sprachcharakter ist, so wenig sichern Grund und Boden unter den Füßen hat. Ewald erklärte 1835 Ps. 90 für vordavidisch und fand die Sprache durchaus ursprünglich; dagegen 1849 (Jahrbb., I, S. 186) meinte er, Ps. 90 stamme vielleicht schon aus dem 10. oder 9. Jahrhundert, als das Zehnstämmereich aus der tiefsten Noth sich noch einmal zu einiger Kraft erhob. Hitzig (Psalmen II, S. 152 fg.) setzte das Lied in die zweite makkabäische Periode, nahm es als abhängig von Deut. 32 und warf die Frage auf: „Sollte schon der Ueberschreiber die Berührungen mit 5 Mos. 32 gemerkt haben?“ Eine eingehende Erörterung von Ps. 90 wird Niemand hier erwarten; ich beschränke mich also vorzüglich auf Darlegung meiner Ansicht. Was nun die Psalmenüberschriften betrifft, so verkenne ich ihren möglichen Werth, zuverlässige Ueberlieferung zu geben, durchaus nicht und erkenne den allgemeinen Grundsatz an, daß die Ueberlieferung zu gelten hat, wo nicht gewichtige Bedenken dagegen sprechen. Wenden wir diesen Grundsatz nun aber auf die Psalmenüberschriften an, so tritt uns sofort das sehr erhebliche Bedenken entgegen, daß eine große Reihe

derselben erwiesenermaßen falsch ist. Daher ist mir eine Psalmenüberschrift für sich allein keineswegs schon genügend, um mir die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit zu erwecken; es müssen noch andere Gründe dazukommen, d. h. der Inhalt muß die Richtigkeit der Ueberlieferung bewähren. Eine Ehre darein zu setzen, die Ueberlieferung von vorn herein zu bemistrauen, finde ich mich nicht veranlaßt, sondern gehe von dem billigen, auch von Delitzsch (Drechsler, Jes. III, S. 393) aufgestellten Grundsatze aus, „daß was die Ueberlieferung bezeugt nicht nothwendig wahr sei, sondern auch irrig sein könne". Sehen wir nun einmal zu, wie Bleek, der wahrlich kein Verächter der Psalmenüberschriften ist, sich über Ps. 90 äußert; es heißt in seiner Einleitung, S. 615: „Ein hinreichender Grund, dieses Lied dem Gesetzgeber abzusprechen, findet nicht statt, und jedenfalls trägt es ein sehr alterthümliches Gepräge." Darnach wird Niemand behaupten, Bleek sei von der mosaischen Abfassung überzeugt gewesen; er erklärt sie nur für möglich, weil er sich außer Stande fühlt, das Gegentheil zu beweisen. Diesen Beweis aus Ps. 90 allein in einer für die Gegner durchschlagenden Weise zu führen, halte auch ich für unmöglich und finde es begreiflich, daß hier gleichsam ein Posten vorliegt, welchen die Apologeten mit scheinbar leichter Mühe vertheidigen können. Allein damit, daß man einen aufgestellten Satz „halten" kann, ist es doch auf wissenschaftlichem Gebiete noch nicht gethan; hier kommt vielmehr Alles auf innere Ueberzeugung von der Wahrheit an. Nun führt aber in Ps. 90 nicht nur keine einzige Spur auf Moses als den Verfasser (eher spricht Manches gegen die Ueberschrift), sondern das Verhältniß von Ps. 90 zu Deut. 32 ist zudem der Art, daß ich an der nachmosaischen Abfassung von Ps. 90 nicht zweifeln kann.*)

Die besonders von Hitzig und Delitzsch zusammengestellten Berührungen zwischen Deut. 32 und Ps. 90 sind der Hauptsache

---

*) Hier ist einer der Fälle, wo der Nutzen des im vorigen Abschnitte besprochenen Kanons, dessen Anwendung uns das nachmosaische Zeitalter von Deut. 32 zeigte, in die Augen springt. Daß jener Kanon nicht durch eine Psalmenüberschrift umgeworfen werden kann, versteht sich von selber. Gesetzt, daß Ps. 90 für sich genommen die kritische Frage noch völlig in der Schwebe ließe, so wird sie nun eben durch Deut. 32 sicher entschieden.

nach folgende: בדר ודר 90, 1, vgl. 32, 7. Zu ותחולל 90, 2 vgl. 32, 18; ferner zu לבב חכמה 90, 12 vgl. 32, 6. 29, zu הנחם על־עבדיך 90, 13 vgl. 32, 36, zu ימות und שנות 90, 15 vgl. 32, 7, zu פעליך 90, 16 vgl. 32, 4. Weniger erheblich sind folgende Punkte: מעון 90, 1 und צור Deut. 32; die Form תָּשֵׁב 90, 3 und בְּהַנְחֵל, יַצֵּב 32, 8; חיש 90, 10 und חש 32, 35. Die vorhandenen Berührungen in zwei so kurzen Stücken sind allerdings der Art, daß ein näherer geschichtlicher Zusammenhang beider Lieder in hohem Grade wahrscheinlich ist; dies gab denn auch wol im Hinblicke auf Deut. 32 die Veranlassung zu der jetzigen Ueberschrift von Ps. 90. Welcher Art nun dieser Zusammenhang ist, wage ich nicht mit irgendwelcher Sicherheit zu entscheiden; Einen Verfasser anzunehmen, scheint mir schon die Berührung in einzelnen Kleinigkeiten zu verbieten, welche sich eher durch Nachahmung denn als schriftstellerische Eigenthümlichkeit erklärt. Welcher von beiden Verfassern aber den andern nachgeahmt habe, ist darum so schwierig zu sagen, weil jedes Lied für sich genommen den Eindruck der Ursprünglichkeit macht, so daß ich überhaupt nur eine mehr oder weniger unbewußte Nachahmung annehmen kann, welche durch die Kraft des Gedächtnisses herbeigeführt wurde. Diese Frage ist aber für unsere Untersuchung über das Zeitalter von Deut. 32 auch ohne Belang; da nämlich das Zeitalter von Deut. 32 schon wegen des größern Umfanges und der jetzigen Stellung dieses Liedes sicherer ermittelt werden kann als dasjenige von Ps. 90, so haben wir die Zeit des Psalmes nach unserm Liede zu bestimmen, und nicht umgekehrt die Zeit von Deut. 32 nach dem sehr ungewissen, aber sicher nicht makkabäischen Zeitalter von Ps. 90. Sollte schließlich Jemand trotz der vorhandenen Berührungen beider Lieder nicht nur die Identität der Verfasser, sondern auch die Abhängigkeit des einen von dem andern leugnen, so wird er sich doch genöthigt sehen, einen weitern geschichtlichen Zusammenhang beider Stücke anzuerkennen, wonach zwischen ihnen, was Zeit und Ort der Abfassung betrifft, kein gar zu großer Abstand angenommen werden darf. Die Herbeiziehung von Ps. 90 ergibt uns also für das Zeitalter von Deut. 32 keine Ausbeute und dient nur zur Abwehrung eines irrigen Grundes, der wol von der apologetischen Seite aus noch lange wird geltend gemacht werden.

Nach der Ueberlieferung hat Moses kurz nach unserm Liede

den Segen Deut. 33 gesprochen; beide Stücke sollen sich (so lesen wir noch bei Schultz) „wie Negation und Affirmation“ zu einander verhalten. Ohne Zweifel verdankt das Lied Deut. 33 einem ähnlichen Gefühle seine jetzige Stelle; aber mosaisch ist es nicht, vgl. z. B. Bleek (Einleitung, S. 304 fg.), der es für möglich hält, daß Deut. 32 u. 33 von demselben Dichter verfaßt wären, nur Deut. 32 später, „etwa unter Ahas, wenn jenes unter Usia, oder es fällt erst nach der Auflösung des ephraimitischen Reiches unter Hiskia.“ Ohne die wichtige Frage zu berühren, ob Deut. 33 aus Einem Gusse sei oder nicht, haben wir jedenfalls zu untersuchen, ob der Segen von demselben Verfasser herrühre wie das Lied, was ja die Anhänger der Ueberlieferung behaupten müssen. Ich kann nun schon nach dem bloßen Eindruck, welchen die Art der Sprache auf mich macht, unmöglich Identität der Verfasser zugeben. Die Berührungen zwischen beiden Stücken sind namentlich folgende: Die Suffixendung מו findet sich 33, 2 in למו zwei Mal, sowie 33, 29 in במותימו, dagegen Deut. 32 öfter, vgl. den dritten Anhang s. v. זבח. Zu רבבה 32, 30 findet sich 33, 2. 17 der Plural; ferner vgl. אמרה 32, 2 und 33, 9; בדד 32, 12 und 33, 28; רכב 32, 13 und 33, 26; משׂנאיו 32, 41 und 33, 11; טל, ערף, שׁמים 32, 1. 2 und 33, 28; במות 32, 13 und 33, 29; besonders aber ישׁרון 32, 15 und 33, 5. 26. Der letztere Umstand hat den kürzlich verstorbenen Donaldson verleitet, 33, 2—5. 26—29 zu dem Liede Kap. 32 zu schlagen (vgl. oben S. 76, Anmerkung), während 33, 6—25 und Ps. 90 vom „editor Masorethicus post exsilium Babylonicum“ verfaßt sein sollen. Die genannten sprachlichen Berührungen zwischen 32, 1—43 und 33 sind indessen meines Erachtens durchaus nicht der Art, daß sie einen nähern geschichtlichen Zusammenhang beider Abschnitte erweisen können, selbst wenn man alle Ueberarbeitung durch den „freudig ergriffenen Berichterstatter“, dessen Hand nach Schultz 33, 4 „eine kleine Modification vorgenommen“ hat, für Kap. 33 völlig ausschließt. Einige seltene Wörter wie ישׁרון (vgl. oben S. 78) und ערף wiegen nicht so schwer wie Uebereinstimmung in eigenthümlichen Anschauungen; eine solche aber findet sich hier nicht. Ja, auch was die Sprache betrifft, ist der Unterschied zwischen Deut. 32 und 33 sehr groß; das Lied hat seinem rednerischen Tone völlig entsprechend eine ziemlich glatte, fließende Sprache, während der Segen eine mehr rauhe und abgerissene

Schreibart zeigt. Dazu kommt, daß selbst der bloße Wortvorrath in beiden Abschnitten neben dem wenigen Gemeinsamen viel mehr jedem Liede Eigenthümliches, auch sonst Seltenes darbietet. Schultz bemerkt ganz richtig: „Ebenso reich an Eigenthümlichkeiten, wie die Sprache im Liede ist, ist auch die im Segen", was ja zu der angenommenen Einheit des Verfassers nicht paßt.

Außer dem Deuteronomium und Ps. 90 werden nun noch andere Berührungen pentateuchischer Stellen mit unserm Liede für die mosaische Abfassung desselben herbeigezogen, wobei Delitzsch und Volck sich weislich auf „das Bundesbuch mit dem Dekaloge Ex. 19—24" beschränken. Was aber der letztere Ausleger hier zu bringen weiß, ist sehr dürftig: „Imagines ab aquila et ab igne desumtas, quae non inveniuntur in Pentateucho*) nisi illic et in Deuteronomio, habes Ex. 24, 17; 19, 4 et Deut. 32, 22; 32, 11 (cf. Ps. 90, 8). Ex. 19, 5. 6 cf. cum Deut. 32, 9. Vocabulum rarissimum פלילים legitur Ex. 21, 22 et Deut. 32, 31. In carmine Deut. 32 praevalet notio קנאה; vid. Ex. 20, 5 et saepius: אל קנא." Von dem Beigebrachten können nur das Bild vom Adler und die Erwähnung der „Schiedsrichter" allenfalls in Betracht kommen; aber gesetzt, daß diese beiden Stücke vor Abfassung unseres Liedes allein von Moses gebraucht wurden, was kein Verständiger von dem Worte פלילים behaupten wird, so hindert ja nichts an der Annahme, der Verfasser von Deut. 32 habe hier mosaische Stellen benutzt. Wenn Volck diese Annahme wohlfeil findet, so spricht sich darin das richtige Gefühl aus, daß die Gründe für mosaische Abfassung von Deut. 32 äußerst schwer zu beschaffen sind. Schon aus dem einfachen Grunde, weil Stücke hinreichenden Umfangs von sicher mosaischer Abfassung im ganzen A. T. nicht nachweisbar sind, wird es nie gelingen, den positiven Beweis für die mosaische Abfassung von Deut. 32 zu führen. Das einzige Gebiet, auf welchem man erwarten könnte, den mosaischen Sprachcharakter mit größerer Sicherheit

*) Wenn wirklich nicht im Pentateuch, so doch in den übrigen Büchern ist das Bild vom Feuer häufig genug; die Vorstellung liegt übrigens schon in der Verbindung von חרה mit אף, und von einem Fallen des Feuers vom Himmel ist oft die Rede, vgl. Gen. 19, 24; Lev. 9, 24; 2 Sam. 22, 9; 1 Kön. 18, 38; 2 Kön. 1 u. s. w.

kennen zu lernen, sind Gesetzesverzeichnungen, welche schon wegen des völlig abweichenden Inhalts für unsere prophetische Rede nur eine sehr spärliche sprachliche Ausbeute geben könnten. Aber auch die Hoffnung, aus den pentateuchischen Gesetzen ein deutliches Bild der mosaischen Sprache zu gewinnen, wird sich immer mehr als eine Täuschung herausstellen. Was die Hauptmasse der pentateuchischen Gesetzgebung betrifft, so wird man finden, daß ein sehr bedeutender Stoff auf die mosaische, ja zum Theil vormosaische Zeit zurückgeht, daß aber die jetzige sprachliche Fassung verschiedenen Perioden der nachmosaischen Zeit angehört. Ich kann hier keinen eingehenden Beweis dafür geben, daß Bleek und der noch weiter gehende Vaihinger (Herzog's RE., XI, S. 304) der Feder des Moses zu viel zuschreiben, anstatt sich zu begnügen, den mosaischen Inhalt mit strenger Unterscheidung von der Form, worin derselbe uns jetzt vorliegt, möglichst herauszustellen.*) Das Verdienst Bleek's, wieder nachdrücklich auf den mosaischen Kern in der pentateuchischen Gesetzgebung hingewiesen zu haben, kann nicht hoch genug geschätzt werden; aber sein Verfahren leidet, wie mir scheint, an zwei Mängeln, die ich eben andeuten will. Zunächst legt Bleek bei großen Abschnitten der Grundschrift ein ungebührliches Gewicht auf die Einkleidung, die er nicht als solche will gelten lassen; freilich paßt die Erwähnung des Lagers, der Zelte, der Wüste buchstäblich nur auf die mosaische Zeit, beweist aber durchaus nicht mit Sicherheit für mosaische Abfassung, da es ja bloße Einkleidung sein kann. Noch in der Einleitung, S. 187, fragt Bleek: „Was hätte ein späterer

*) Ich leugne durchaus nicht, daß sehr viele technische Wörter mit Sicherheit dem Moses zugeschrieben werden können, der ohne Zweifel die meisten von ihnen vorfand und ihnen nur das Gepräge seines Geistes aufdrückte, einige auch wol selber zuerst bildete. Aber Wörter sind noch keine Worte; und um die Art der mosaischen Rede zu erkennen, sind wir leider vorzüglich auf einen Rückschluß aus den ältesten nachmosaischen Stücken angewiesen. Wer nun von den Sprüchen und Liedern der Richterzeit (vgl. Gen. 49 und Richt. 5) zu Deut. 32 kommt, wird schon aus sprachlicher Rücksicht unser Lied nicht für mosaisch halten können, mag auch Volck gegen Ewald bemerken: „Quod majorem quandam sermonis elegantiam atque mollitiem posterioris aetatis indicium esse dictitat, hoc asseveravit quidem, demonstravit non item.“

Schriftsteller wol für ein Interesse haben können, die Gesetze auf eine Weise abzufassen, worin sie zu seiner Zeit unmittelbar gar nicht mehr Anwendung finden konnten, sondern erst vermöge einer besondern, sie diesen spätern Verhältnissen accommodirenden Interpretation?" Abgesehen davon, daß diese Interpretation nicht gerade schwer fallen konnte, sieht man sofort, wie jene Frage ganz die nämliche ist, mit welcher die apologetischen Kritiker trotz aller deutlich genug redenden Thatsachen das Deuteronomium dem Moses zuschreiben wollen, vgl. Ed. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 106 fg. Wie der Deuteronomiker, der nicht nur alte Gesetze wiederholt, sondern auch abändert und neue hinzufügt, das Bewußtsein hat, als Verkündiger und Dolmetscher der mosaischen Gesetzgebung für seine Zeit seine Gesetzesreden dem Moses zuschreiben zu dürfen, und dies auch, wie wir nicht zweifeln können, mit gutem Gewissen und mit nicht geringer schriftstellerischer Kunst wirklich thut, in ähnlicher Weise müssen wir das Nämliche bei noch älteren nachmosaischen Schriftstellern annehmen, die uns Gesetze unter dem Namen des Moses überliefert haben. Der andere Mangel ist der, daß Bleek auf eine eingehende Berücksichtigung der Quellenschriften verzichtet; gewiß ist eine sichere Scheidung derselben und die Bestimmung ihres Alters nur annähernd möglich, und eine sehr junge Quelle kann möglicher Weise sehr alte Gesetze enthalten, aber die Quellenscheidung muß doch die nächste Grundlage für alle übrigen Untersuchungen bringen.

Da ich wissentlich nichts übergehen will, was man mit irgendeinem Scheine für die mosaische Abfassung von Deut. 32 vorbringen kann, werde hier noch der Einwand erwähnt, daß das Lied von der nachmosaischen Zeit nur sehr wenig wisse, und man bei einer Abfassung in der Königszeit, namentlich in der assyrischen Periode, jedenfalls kein so plötzliches Abbrechen mit der Einnahme Kanaans erwarten sollte. Ich muß mich, was diesen allerdings verhältnißmäßig beachtenswerthen Einwand betrifft, auf meine Auslegung berufen, wo ich die Sache ausführlich erörtert habe, vgl. Jer. 2, 7. Man kann auch einigermaßen vergleichen, wie in dem späten Liede Ps. 105 die Geschichte Israels nicht über Moses und Josua hinabgeführt wird; ferner vgl. z. B. Ps. 135. 136. Hupfeld (Ps. III, S. 339, vgl. S. 353 fg.) verweist für das plötzliche Abbrechen bei

geschichtlichen Rückblicken treffend auf die Rede des Stephanus Ap. Gesch. 7; bei unserm Liede haben wir zu bedenken, daß der Verfasser mit kühnen dichterischen Zügen lediglich zu prophetischen Zwecken seinen Lesern ein Gemälde der Vergangenheit zeichnet, welches natürlich auf Vollständigkeit oder gar deutliche Hervorkehrung der Einzelnheiten durchaus nicht ausgeht. In dieser unbestimmten und allgemeinen Haltung von Deut. 32, welche auch die Gegenwart, die den ersten Lesern ja von selbst bekannt war, für uns nur in mehr oder minder dunkeln Umrissen hervortreten läßt, liegt nun auch die Hauptschwierigkeit für eine genauere Bestimmung des Zeitalters, so daß wir allerdings über Vermuthungen nicht hinauskommen. Es ist in der Natur der Sache begründet, daß der im vorigen Abschnitt besprochene Kanon oft nach der negativen Seite uns ein sehr bestimmtes, nach der positiven Seite aber nur ein mehr allgemeines Urtheil über die Entstehungszeit eines prophetischen Stückes möglich macht. In unserm Falle ist aber glücklicher Weise die Dunkelheit nicht so groß, daß wir nicht bei angemessener Benutzung aller sich darbietenden Hülfsmittel zu einer in hohem Grade wahrscheinlichen Vermuthung kommen sollten, nämlich zu derjenigen, daß jenes Israel bedrängende Unvolk die Assyrer des 8. Jahrhunderts waren.

Wenn Schultz gegen diese zuerst von Ewald eingehender begründete Ansicht geltend macht, daß unser Lied nur die messianische Hoffnung im weitern Sinne des Wortes kenne, „ohne auf den in der Assyrischen Zeit schon allgemein als einzigen Bürgen des Bestandes erwarteten Davidssohn auszuschauen“, so verräth er damit eine Vorstellung von der Entwickelung der messianischen Erwartung, die den Thatsachen so stark als möglich Hohn spricht. Es genüge daher, auf eine Aeußerung von Delitzsch (Drechsler's Jesaja, III, S. 363) zu verweisen, welche zwar etwas übertrieben ist, aber für Schultz des Beherzigungswerthen genug enthält: „Wir finden in den Reden Jes. 40—66 nirgends eine eigentlich messianische Weissagung, und doch sind sie christologisch tiefer, als alle messianischen Weissagungen zusammengenommen.“ Dagegen kann ich auch Ewald in den Schlüssen, welche er aus dem allgemein messianischen Charakter unseres Liedes gezogen hat, nicht beistimmen. Zunächst folgert er daraus, daß unser Prophet dem nördlichen Reiche werde angehört

haben, da ein echtes Glied des Volkes des nördlichen Reiches die messianische Hoffnung nicht an das Haus David's habe anknüpfen können. Zu dieser Behauptung finde ich schon in Ansehung der Stelle Hos. 3, 5 keine Berechtigung; Hosea war, wie auch Ewald annimmt, ein Eingeborener des nördlichen Reichs, mußte aber als Prophet die Rückkehr Israels zum davidischen Hause (Bleek, Einleitung, S. 524) wünschen, da er nach Ewald's (Gesch. des V. J., III, S. 402) eigener Bemerkung die Reichsspaltung als ein großes Uebel betrachtete. Daß die judäischen Propheten das Aufhören jener traurigen Trennung ersehnten, wird auch Derjenige nicht leugnen, der auf Stellen wie Micha 2, 12. 13; Jer. 3, 18; Ez. 37, 22 keinen großen Werth legen will; ebenso fest steht aber die Thatsache, daß nachjesajanische Propheten des Südreiches ihre messianische Hoffnung nicht an das Haus David's geknüpft haben, wie wir uns ja überhaupt die Propheten des Ewigen als über politische Eifersüchtelei erhaben denken müssen. Die andere Folgerung spricht Ewald selber nur als Vermuthung aus; aber sie erscheint mir nicht nur als unbegründet und überflüssig, sondern bietet auch den Gegnern auf der apologetischen Seite unnöthige Gelegenheit zu Angriffen, welche bei ohnehin Befangenen nur zur Verwirrung der ganzen Sachlage gereichen können, vgl. Schultz, S. 648, und Volck, S. 40. Ewald theilt nämlich die mit Recht verbreitete Ansicht, daß unser Lied durch den Deuteronomiker aufgenommen worden, und macht die gewiß richtige Bemerkung, daß Deut. 31 nicht aus Einem Gusse sei. Weiter gelangt er zu folgender Hypothese: „Der Deuteronomiker fand an dieser Stelle des ältern geschichtlichen Werkes, welches er umarbeitete, sogar schon ein anderes Lied von dem Verfasser des ältern Werkes Mose'n zugeschrieben, welches dann jedoch ausgelassen und an dessen Stelle das unsrige gesetzt wurde." *) Dies verdrängte Lied soll nach Deut. 31, 16—22 dem unsrigen zwar an Inhalt ähnlich gewesen

*) Die Untersuchung über diese Vermuthung, welche C. von Lengerke billigte (vgl. Keil in Hävernick's Einleitung zum Pentateuch, S. 177), kann nur bei einer nähern Quellenscheidung der sechs ersten Bücher des Kanons ihre rechte Stelle finden, gehört also nicht hierher. Mit dem, was Schultz S. 639 bemerkt, ist die Sache nicht gefördert; stellt sich doch selbst für Baumgarten (Pentateuch, II, S. 531) das Gesetz nur bis zum Schlusse von Deut. 30 als „ein ungenähtes Priestergewand" dar.

sein, aber doch dem Deuteronomiker weniger gefallen haben als das jetzige; hierfür nun sucht Ewald den Grund auf's Gerathewohl im messianischen Charakter: „War in jenem etwa die Messianische Wahrheit nach Art der Weissagungen Bileam's auch in bestimmter Beziehung auf einen Davidischen Messias besungen, so erklärt sich vielleicht, wie der Deuteronomiker, welcher in seinem Werke nirgends eine so bestimmte Messianische Hoffnung ausdrückt, es nicht mit aufnehmen mochte.“ Es liegt auf der Hand, daß Ewald selber dieser durch Nichts zu begründenden Annahme gar nicht bedarf.

Da der Deuteronomiker unser Lied bereits vorfand, so können wir, um eine Grenze nach unten zu gewinnen, in runder Zahl das Jahr 700 v. Chr. als späteste mögliche Abfassungszeit bestimmen. Eine Bestätigung dieser Ansicht bietet der Umstand, daß erst vom siebenten Jahrhunderte an eine Benutzung des Liedes durch andere biblische Schriftsteller mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann. Der wichtigste Zeuge ist hier der Prophet Jeremia, der seine öffentliche Wirksamkeit fünf Jahre vor dem allgemeinen Bekanntwerden des deuteronomischen Werkes begann, seine frühesten Weissagungen aber wol erst geraume Zeit später schriftlich verzeichnete, vgl. Küper, Jeremias l. s. interpres etc. S. 4 fg. Wäre es sicher, was z. B. Bleek (Einleitung, S. 472. 497) vermuthet, daß die Weissagung Jer. 2, 1 — 3, 5 auch ihrer schriftlichen Aufzeichnung nach in das 13. Jahr Josia's fiele, so könnte man in den Berührungen dieses Stückes mit unserm Liede einen Beweis für die Annahme finden wollen, daß Jeremia unser Lied bereits kannte, als das Werk des Deuteronomikers noch nicht durch Hilkia aus der Vergessenheit hervorgezogen war (2 Kön. 22). An und für sich macht ja der Gedanke keine Schwierigkeit, daß unser Lied auch nach seiner Aufnahme in das Werk des Deuteronomikers von diesem getrennt fortbestand; allein mit ebensoviel Recht, als in Jer. 2, 1 — 3, 5 eine Benutzung unsers Liedes gefunden werden kann, muß man dasselbe vom übrigen Deuteronomium sagen (vgl. Jer. 3, 1 mit Deut. 24, 4), welches hier nicht vom Liede getrennt werden darf. Wer also das Abhängigkeitsverhältniß bei Jeremia anerkennt, muß seine Weissagung, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, für jünger als die Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre des Josia halten, oder mit Movers, der Jer. 2, 1 fg. vor dieses Jahr setzt, behaupten, daß

das deuteronomische Werk nicht zuerst durch Hilkia an's Licht gezogen sei, oder er muß mit Küper beide Annahmen mit einander verbinden, sofern dieser Gelehrte trotz des Festhaltens an der überlieferten Vorstellung von der Entstehung des Pentateuchs jene Weissagung des Jeremia auf die Zeit nach dem 18. Jahre des Josia bezieht. Ich meinerseits entscheide mich für die erste Annahme; denn der vierte denkbare Fall, wonach mit der richtigen Ansicht, daß Jeremia das Werk des Deuteronomikers erst im 18. Jahre des Josia kennen lernte, die Vorstellung von dem höhern Alter des uns jetzt Jer. 2, 1 fg. Vorliegenden verbunden wird, nöthigt dazu, das Abhängigkeitsverhältniß des Jeremia zu leugnen. Diese Abhängigkeit des Jeremia ist aber in hohem Grade wahrscheinlich, wie ich jetzt durch Vorführung einiger Stellen zu zeigen suchen will.

Der Abschnitt Jer. 2, 1 — 3, 5 hat in der Schilderung der Furchtbarkeit der sinaitischen Wüste (2, 2. 6) und der Herrlichkeit Kanaans (2, 7) keine Wortanklänge an unser Lied; nur die Gedanken berühren sich, und die Vorstellung, als hätte der Prophet aus einer ältern Weissagung abgeschrieben, ist ja überhaupt möglichst fern zu halten. Beachtung verdient aber doch die Stelle 2, 7: „Und ich brachte euch in das Fruchtgartenland, daß ihr äßet seine Früchte und Güter; aber da ihr hineinkamet, verunreinigtet ihr mein Land, und mein Erbe machtet ihr zum Abscheu." Wichtiger ist 2, 5: „So spricht der Ewige, Was haben eure Väter עָוֶל (Deut. 32, 4) an mir gefunden, daß sie nachwandelten dem Nichtigen (הַהֶבֶל, vgl. Deut. 32, 21) und nichtig wurden?" Aehnlichkeit findet sich auch 2, 11. 12: „Hat je ein heidnisch Land (גוי) die Götter vertauscht, wiewohl sie doch nicht Götter sind (והמה לא אֱלֹהִים, vgl. Deut. 32, 21)? und mein Volk hat seine Herrlichkeit vertauscht gegen das, was nichts frommt! Entsetzt euch, ihr Himmel (Deut. 32, 1), ob solchen Thuns u. s. w." Ferner haben wir 2, 20 das Bild eines störrigen Rindes, vgl. Deut. 32, 15. Dagegen haben die זָרִים (2, 25) schwerlich etwas mit Deut. 32, 16 zu thun. Die Art, wie 2, 26—28 das Benehmen des Volkes zur Zeit der Noth, wo der Götzen Ohnmacht sich offenbart, von Jeremia geschildert wird, erinnert deutlich an unser Lied; vgl. 2, 27 mit Deut. 32, 6. 18, besonders aber 2, 28 (Wo aber sind deine Götter, die du dir gemacht hast? sie mögen aufstehen, ob sie dir helfen können zur Zeit deiner Noth) mit

Deut. 32, 37. 38. Zu 2, 31 (הדור אתם, Luther: Du böse Art) vgl. Deut. 32, 5. Auch die folgende Weissagung Jer. 3, 6 — 6, 30, welche schon mit den Chaldäern droht, zeigt einige Spuren von wahrscheinlicher Bekanntschaft des Propheten mit unserm Liede. Die Anrede ergeht 3, 14 an die abtrünnigen Kinder, worauf die Verheißung folgt: „Ich will euch holen, Einen aus einer Stadt und zwei aus einem Geschlechte", vgl. Deut. 32, 30. Zur Bezeichnung Gottes als Vater 3, 19 vgl. Deut. 32, 6. Der Prophet klagt 4, 22: „Thöricht ist mein Volk, mich kennen sie nicht; alberne Kinder sind sie und voll Unverstands", und auch 5, 21 heißt es עם־סכל ואין לב, vgl. Deut. 32, 6. Gott spricht 5, 7: „Da ich sie satt gemacht, trieben sie Ehebruch", vgl. Deut. 32, 15; er droht 5, 14 bildlich (vgl. KL. 4, 11) mit verzehrendem Feuer, vgl. Deut. 32, 22. Wahrscheinlicher ist die Beziehung von 5, 28 auf Deut. 32, 15. Nach 6, 11 soll Gottes Grimm ausgeschüttet werden „über den Knaben auf der Gasse und über den Kreis der Jünglinge allzumal. Denn sowol Mann als Weib sollen gefangen werden, der Alte sammt dem Hochbetagten", vgl. Deut. 32, 25. Die Drohung 6, 15 lautet: „Darum werden sie fallen unter den Fallenden; zur Zeit, da ich sie heimsuche, werden sie straucheln", vgl. Deut. 32, 35. Die Anrede wendet sich 6, 18 an die Völker (Deut. 32, 43) und gleich darauf 6, 19 an die Erde (Deut. 32, 1). Wie das Volk das Gesetz des Ewigen verworfen (מאס findet sich Deut. 32 nicht), so hat der Ewige das Volk verworfen, Jer. 6, 19. 30, vgl. Deut. 32, 18. 19.

Mag auch Manches von dem eben Angeführten nicht beweisend sein, wie ich selber glaube, so scheint mir doch, daß diese Zusammenstellung aus zwei Abschnitten des Jeremia wol schon genügend ist, um eine Bekanntschaft dieses Propheten mit unserm Liede sehr wahrscheinlich zu machen; wir können daher von weiterer Vergleichung des Jeremia absehen. Wie mit Jeremia, verhält es sich nun auch mit manchen Psalmen, z. B. 78. 81. 106. 135, ohne daß wir bei dem ungewissen oder späten Zeitalter derselben für die Bestimmung der Abfassungszeit des Liedes irgend etwas Erhebliches gewinnen; ich kann diese Berührungen daher hier nicht im Einzelnen verfolgen und biete Allen, die dazu Lust haben, die von mir verfertigte Concordanz (im dritten Anhange) als Hülfsmittel zu diesen Untersuchungen an. Derjenige Ausleger, der bisher wol die meisten, nach

seiner Meinung von Deut. 32 abhängigen Stellen zusammengehäuft hat, Volck, kann sich schließlich der Besorgniß nicht erwehren, daß er verfahren sei „justo cupidius in conquirendis locis parallelis multa afferens quae fortuita haberi queant.“ Wie begründet diese Furcht ist, zeigt z. B. sein Wort: „Ad Deut. 32, 17 respicere dico Jud. 5, 8 יבחר אלהים חדשים“; aber Volck tröstet sich damit, man werde ihm einräumen, daß Jesaja und Jeremia unser Lied gekannt hätten, und fährt dann fort: „Quod si constat, non adeo de genuina ejus origine desperandum erit cum recentioribus.“ Wie werden da auf einmal die Saiten herabgestimmt, während man uns sonst doch gerne versichert, Deut. 32 sei das Muster und Vorbild für alle Propheten gewesen! Ich habe die Propheten mit beständiger Rücksicht auf unser Lied durchgelesen und nur den Eindruck gewonnen, daß ein sonderlicher Einfluß unseres Liedes, wie man ihn, wäre es wirklich mosaisch, doch finden müßte, keineswegs wahrzunehmen ist. Selbst zwischen den jesajanischen Stücken und unserm Liede einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang anzunehmen, finde ich mich nicht berechtigt; wäre ein solcher vorhanden, so *müßte ich* übrigens, woran mich ja an und für sich Nichts hindern kann, Jesaja nach dem zu Vs. 1 der Auslegung Erörterten für den Nachahmer*) halten. Volck steift sich mit großem Nachdrucke auf die Berührungen zwischen Jes. 1, 2—4 und unserm Liede und bricht in den Ausruf aus: „Arctissimam hunc inter locum Mosisque carmen, non solum quod ad verba, sed quod ad rem, intercedere necessitudinem si quis infitietur, hunc lumina amisisse, hunc auribus captum esse crediderim“; ich setze diese Warnung her, ob sie vielleicht auf meine Leser mehr Eindruck machen wird, als sie auf mich auszuüben vermocht hat. Ebensowenig kann ich ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältniß zwischen Hosea (9, 10) und unserm Dichter zugeben; das מצא Deut. 32, 10 ist allerdings für uns sehr auffallend, nicht aber für den alten Hebräer, der sich ohne besondere Schwierigkeit

---

*) Ewald (Geschichte, III, S. 648 fg.) findet es einleuchtend, daß Jes. 1, 2 das Vorbild für Deut. 32, 1 sei, und gewinnt für Jes. 1, das er in den Anfang der Regierung des Hiskia setzt, allerdings ein etwas höheres Alter als für Deut. 32, das in den letzten drei Jahren vor Samariens Zerstörung entstanden sein soll.

Gott als vom Himmel herniedersteigend und über die Erde hinwandelnd denkt. Fänden sich statt dieser vereinzelten Berührungen zwischen Hosea, Jesaja einerseits und unserm Liede andererseits, welche nichts beweisen, deren eine ganze Reihe, so stände die Sache freilich ganz anders; selbst dann wäre noch Täuschung möglich, sofern viele Scheingründe zusammen nimmermehr einen sichern Grund ausmachen können. Aber je zahlreicher die Berührungen sind, desto eher läßt sich die Täuschung vermeiden, und desto leichter darf man für die Annahme eines wirklichen engen geschichtlichen Zusammenhangs einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen und diesen Wahrscheinlichkeitsbeweis zur Bestätigung anderer guter Gründe gebrauchen. Wo aber sonstige Gründe fehlen, kann man nur in seltenen Fällen aus *bloßen Anklängen* (von längeren wörtlichen Berührungen rede ich nicht) einen *sichern* Schluß auf ein Abhängigkeitsverhältniß zwischen zwei Abschnitten ziehen.

Berechtigt uns nun schon die Stellung unseres Liedes im Deuteronomium, als späteste Abfassungszeit das Jahr 700 festzuhalten, so ist es zwecklos, noch auf einzelne mehr oder minder wahrscheinliche Berührungen des Liedes mit Stücken, die nach 700 fallen, weiter einzugehen; wir haben daher nur noch näher zu fragen, ob wir aus Gründen der Sprache oder des geschichtlichen Verhältnisses zu älteren biblischen Abschnitten eine Berechtigung herleiten können, eine Grenze für das mögliche Zeitalter unseres Liedes nach oben hin festzustellen. Auch diese Frage muß ich, sofern es sich um wissenschaftliche Sicherheit handelt, nicht um Möglichkeiten und Vermuthungen, durchaus verneinen, was die Anklänge des Liedes Deut. 32 an andere alte Stücke betrifft. So glaubte *Donaldson* (Jashar, 1854, S. 220 fg.), wol einige Andeutungen *Ewald's* benutzend, die Abhängigkeit unseres Liedes von davidischen Stücken, wohin er mit *Thenius* auch das Lied der Hanna zählt, sicher beweisen zu können. Es soll nämlich Deut. 32, 31 auf 1 Sam. 2, 2 zurücksehen, Vs. 39 auf 1 Sam. 2, 6, Vss. 41—43 auf 1 Sam. 2, 9. 10; und das Deut. 32 häufige צור soll Aufnahme des davidischen Lieblingswortes (Ps. 18, 3; 2 Sam. 22, 3; 23, 3) sein. Gesetzt, daß diese Berührungen geschichtlichen Zusammenhang erhärten, wo haben wir das untrügliche Mittel, um im Einzelnen zu erkennen, auf welcher Seite die Abhängigkeit angenommen werden muß? *Volck* scheint

ein solches Mittel darin zu erblicken, daß die Grundstelle „latior et generalior" sein müsse, die abgeleitete „angustior et distinctior"; so stellt er nun Deut. 32, 4 und 2 Sam. 22, 31 neben einander und fragt triumphirend, wer wol leugnen wolle, daß hier unser Lied ursprünglich sei? Ich weiß recht gut, daß es Fälle gibt, wo bei anerkanntem Abhängigkeitsverhältnisse sicher bewiesen werden kann, welche von beiden Stellen die abhängige sein muß; aber ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß etwa unter hundert Stellen, die bald dieser und bald jener Ausleger wegen gegenseitiger Berührungen zusammenbringen, nur ein einziges Mal die Möglichkeit vorliegt, aus Gründen, welche allein in den betreffenden Worten selber liegen, die Priorität sicher zu entscheiden. In den allermeisten Fällen entscheidet man aus Gründen, welche überwiegend oder ganz außerhalb der beiden Stellen liegen, die man gerade untersucht; ich tadele das nicht, wünsche aber Selbsttäuschung fern zu halten. Wenn mir z. B. aus gutem Grunde ziemlich gewiß ist, daß diese Stelle älter sein muß als jene, und ich finde zwischen beiden gewisse Berührungen, die zur Annahme eines engen *geschichtlichen* Zusammenhangs führen, so dient mir in der Regel jene Stelle zur mehr oder minder werthvollen Bestätigung meiner Ansicht von dieser, und diese ebenso zur Bestätigung meiner Ansicht von jener, keineswegs aber zu einem selbständigen Beweise; nach meinen bisherigen Erfahrungen ist es fast eine Ausnahme, wenn ich aus solchen Berührungen einen für sich selbst schon völlig genügenden Beweis führen kann. Eine derartige Ausnahme aber findet meines Erachtens in unserm hiesigen Falle nicht statt. Weil es mir nun aus anderweitigen Gründen wahrscheinlich ist, daß der Verfasser unseres Liedes im 8. Jahrhunderte lebte, nehme ich bei ihm Bekanntschaft mit davidischen Liedern an; aber ich sehe keine Möglichkeit, solche Ausleger, denen die mosaische Abfassung von Deut. 32 wahrscheinlich scheint, durch Herbeiziehung von Stücken, die nach meiner Ansicht älter als Deut. 32 sind, ihres Irrthums zu überführen. Es wird mich freuen wenn hier Andere leisten werden, was ich nicht vermag.

Größeres Gewicht darf ich dagegen auf die ganze Schreibart unseres Liedes legen, von der schon oben bemerkt ist, daß sie uns über die Richterzeit herabführt. Zunächst muß ich hier der Ansicht Ewald's (Gött. Gel. Anz., 1861, S. 1091) als einer sehr wahr-

scheinlichen beistimmen, daß Deut. 32 von einem Dichter abstammt, von welchem sich sonst nichts erhalten hat; zum Andern aber glaube ich, daß die Sprachfarbe unseres Liedes keine Veranlassung gibt, über das 8. Jahrhundert hinaufzugehen. Da ich die Gründe dafür wenig auf bestimmte Formeln zu bringen weiß, wird auf apologetischer Seite das sprachliche Argument voraussichtlich wenig durchschlagend sein; ich zweifle indessen nicht, daß weitere Untersuchung und von der Zukunft zu erwartende Anerkennung gewisser fester Haltpunkte durch die Kritiker aller Richtungen in dies dunkle Gebiet noch viel mehr Licht bringen werden. Ich beschränke mich daher jetzt auf Angabe einiger weniger Punkte zum Beweise der Eigenthümlichkeit und des späteren Zeitalters der Sprache des Liedes. Hierher gehört zunächst die Bezeichnung der falschen Götter in Vs. 16 und Vs. 21, besonders das erst seit der Zeit des Jeremia sonst nachweisbare הבלים; vgl. die in der Auslegung zu Vs. 21 angeführten Stellen. Gewiß hätte schon Moses die Götzen so bezeichnen können; aber gerade der Umstand, daß ein Wort, für dessen Anwendung sich seit der mosaischen Zeit so vielfache Gelegenheit darbot, thatsächlich in alten Stücken nirgends gebraucht ist, enthält einen sehr starken Beweis für das verhältnißmäßig junge Zeitalter unseres Liedes. Das Wort זחל Vs. 24 findet sich nur noch Micha 7, 17 und Hiob 32, 6. Nur Deut. 32, 15 kommt כשׂה vor, nur Vs. 34 כמס; fernere Eigenthümlichkeiten sind שׂעירם Vs. 2 und שׂער Vs. 17, ילל und ברנך Vs. 10, חמר Vs. 14, הספה Vs. 23, מזי und מרירי Vs. 24, das stark aramäische שׁדים Vs. 17, שׁיה Vs. 18, הפאה Vs. 26, אזלת Vs. 36, und die enge Verbindung von לא mit חכם (Vs. 6), אלה (Vs. 17), אל und עם (Vs. 21). Die Einzahl אמן findet sich nur Vs. 20, das part. pass. לחם nur Vs. 24, שׁלם nur Vs. 35, נסיך in der Bedeutung „Trankopfer" nur Vs. 38, ebenso סתרה, falls nicht dafür סתרם zu lesen ist; außer Vs. 15 kommt עבה nur in dem Worte Rehabeam's (1 Kön. 12, 10; 2 Chr. 10, 10) vor. Ueber die Seltenheit von עצור ועזוב vgl. Vs. 36 der Auslegung; vgl. auch ישׁרון Vs. 15 (welches man, wäre es wirklich mosaisch, häufig erwarten müßte) und ערף Vs. 2. Ein ἅπ. λεγ. ist auch פתלתל Vs. 5; das Zeitwort קדח findet sich außer Vs. 22 nur in den Stellen Jer. 15, 14; 17, 4; Jes. 50, 11; 64, 1, die zum Theil sicher als Nachahmungen unseres Liedes gelten müssen.

In Einklang mit dem allgemeinen Eindrucke, welchen die Sprache von Deut. 32 macht, steht nun auch Alles, was wir aus dem Inhalte des Liedes selber von der Gegenwart des Verfassers erkennen können. Als exegetisch unhaltbar ist Bunsen's Ansicht, der an Richt. 3, 8 denkt, schon oben S. 83 widerlegt worden; die Meinungen von Bertholdt (S. 772. 796) und Vater (III, S. 639) stützen sich zu sehr auf falsche Auslegung, als daß ein näheres Eingehen darauf noch nöthig wäre. Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Gegenwart des Liedes in der Königszeit liegt; denn wie sie nach oben von der Eroberung Kanaans unter Josua durch viele Geschlechter getrennt ist, so wird nach unten hin jeder Gedanke an das bereits eingetretene Exil dadurch ausgeschlossen, daß wir Israel in seinem von den Vätern ererbten Wohnsitze finden. Die Zeit des ungetheilten Reiches stimmt nun jedenfalls nicht mit dem Bilde, welches unser Dichter von seiner Gegenwart entwirft; diese ist religiös entarteter und politisch unglücklicher als Israel nach dem erfolgreichen Auftreten Samuels und unter der glücklichen Regierung eines David und Salomo war. Somit sehen wir uns also auf den *Zeitraum* nach der Trennung des Reiches und vor dem Exil angewiesen; das ist freilich eine lange Strecke, auf der sich die Ausleger noch mit mancherlei Hypothesen anbauen könnten. Wollte z. B. Jemand sich in den Gedanken vertiefen, die Feinde in unserm Liede seien die Syrer (vgl. 2 Kön. 12, 18 oder 1 Kön. 15, 20 u. s. w.), so möchte es schwer halten, ihn davon abzubringen. Es ist mir aber nicht zweifelhaft, daß wir bei den Feinden keineswegs an eines der Nachbarvölker denken dürfen; das grausame Volk, dessen Herrschaft über die Israeliten unser Verfasser schildert, ist als Unvolk verschieden von allen Völkern, mit denen Israel bisher bekannt geworden war. Wir können daher nur an eines der beiden großen weltbeherrschenden Völker denken, die bei ihren Eroberungszügen mit Kriegern aus allen Zungen solche Länder überschwemmten, welche sie sich zur Beute ausersehen hatten; da nun aber der Gedanke an die Chaldäer wegen der Stellung unseres Liedes im Deuteronomium und wegen seiner frühen Benutzung durch Jeremia ohne Weiteres wegfällt, bleiben uns als die Dränger Israels zur Zeit unseres Dichters nur die Assyrer übrig. Schon weil der Deuteronomiker unser Lied für ein mosaisches ansah, werden wir an die Assyrer des 8. Jahrhunderts denken müs-

sen, nicht an die Zeit Asarhaddon's; das Stück weiß auch, wie gesagt, gar nichts von Wegführung in die Verbannung.

Fragen wir jetzt, nachdem wir das 8. Jahrhundert v. Chr. als Entstehungszeit unseres Liedes gefunden haben, nach dem Orte der Abfassung, so spricht Crusius die überlieferte Ansicht klar mit folgenden Worten aus (II, S. 103): „Occasio cantici Mosis est iterata foederis pactio, quae in agro Moabitico proxime ante Mosis ex hac vita discessum contigit.“ Wunderlich muß im Verhältniß zu dieser zwar falschen, aber gewissermaßen durch ihr Alter ehrwürdigen Ansicht der Einfall von Gustav Unruh (Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan, 1861; vgl. Ewald, Jahrb. XI, S. 250) erscheinen, wonach Moses unser Lied zu Lachis (vgl. Micha, 1, 13) gesungen haben soll. Dagegen finde ich die Vermuthung von Ewald, daß das Lied im Zehnstämmereiche entstanden sei, wenn auch nicht geradezu nothwendig, so doch sehr wahrschienlich. Auf diese Weise finden die vereinzelten Aramaismen, die ich in der Auslegung bezeichnet habe, eine noch leichtere Erklärung, als wenn wir judäischen Ursprung annehmen; doch auf diesen Grund lege ich keinen besondern Werth. Man darf auch nicht sagen, daß Nichts im Liede gerade auf das Südreich hinweise, da das Gegentheil, nämlich Beziehung auf das nördliche Reich, ebensowenig hervortritt; wichtiger schon ist die Berufung Ewald's auf den eigenthümlichen Sprachcharakter unsers Liedes, der von den zahlreichen judäischen Stücken aus dem 8. Jahrhundert, die uns erhalten sind, merklich abweicht. Aber Ewald schwächt diesen Grund selber bedeutend dadurch ab, daß er den samarischen Propheten ein erst wenige Jahre früher veröffentlichtes Stück des Jesaja sofort als Vorbild benutzen läßt; außerdem ist immer zu bedenken, daß uns verhältnißmäßig nicht gerade sehr Vieles erhalten ist. Werden doch z. B. manche unserer sogenannten Kleinen Propheten in den geschichtlichen Büchern des A. T. gar nicht erwähnt, wie diese umgekehrt uns Propheten nennen, von denen uns aller Wahrscheinlichkeit nach nichts erhalten ist. Der Hauptgrund aber, der für das Reich Ephraim als Abfassungsort unseres Liedes geltend gemacht werden muß, ist wol der Umstand, daß dieses Reich im 8. Jahrhunderte viel mehr und früher als das judäische der Gegenstand der assyrischen Bedrückung war.

Mit der gefundenenen Bestimmung des Zeitalters von Deut.

32, 1—43 scheint auch Hupfeld im Wesentlichen übereinzustimmen; er bemerkt nämlich zu Ps. 78 (III, S. 353. 355) Einiges über die geschichtlichen Psalmen, mit denen sich außer Anderm schon Deut. 32 und Richt. 2, 11 fg. vergleichen ließen, und stellt dann folgenden Satz auf: „In der That sind alle diese Betrachtungen der Nationalgeschichte zur Lehre und Warnung, bei Dichtern und Propheten, so wie die ganze erbauliche (paränetische) Geschichtschreibung, die wir in unsern historischen Büchern des A. T. vor uns haben, ein Erzeugniß der spätern Reflexion in den unglücklichen Zeiten des drohenden oder bereits geschehenen Untergangs des Reiches." Es erscheint mir am Gerathensten, hinsichtlich der Zeitbestimmung nicht weiter zu gehen als oben geschehen ist; wenn Ewald unser Lied geradezu in die dreijährige Belagerung Samarias setzt, so weiß ich nichts Durchschlagendes dagegen einzuwenden, sehe aber ebensowenig eine Nöthigung ab, allein an diesen bestimmten kleinen Zeitraum zu denken.

Drei Anhänge.

Erster Anhang.

Angabe von Hülfsmitteln zur Erklärung des Liedes Deut. 32, 1—43.

Das erste Hülfsmittel bieten die alten Uebersetzungen, die ich in der Walton'schen Polyglotte benutzt habe; der unmittelbaren Vergleichung dieser Folianten wird man nicht überhoben durch die Schrift von Bodenheimer, die ich ihrer Seltenheit wegen näher beschreiben will. Ihr Titel lautet: „האזינו: Das Lied Mosis. Eine wissenschaftliche Vergleichung der auf (?) diesen Pentateuch-Abschnitt in der Walton'schen Polyglotte enthaltenen Uebertragungen mit Bezugnahme auf einige neuere Uebersetzungen, von L. Bodenheimer, Consistorial-Ober-Rabbiner. Crefeld. Im Selbstverlage des Verfassers (in Commission bei Funcke) 1856." Der Verfasser nennt seine Schrift (90 Seiten in 8⁰) mit Recht eine „vielfarbige Blume"; aber eine „wissenschaftliche" Vergleichung der genannten Stücke ist es nicht, sondern eine Aneinanderreihung von Vers für Vers mitgetheilten verschiedenen Uebertragungen, wobei auf die Samaritaner nicht die geringste Rücksicht genommen ist. An einer klaren, eindringenden Erkenntniß des hebräischen Originals, welches doch den Maßstab für die Beurtheilung der einzelnen Uebertragungen bilden soll, fehlt es nur zu sehr. Man weiß überhaupt nicht, was für Leser Bodenheimer im Auge hat; denn während man die Erörterung wirklicher Schwierigkeiten in den alten Uebersetzungen

gewöhnlich vermißt, finden sich sehr viele Trivialitäten vor. *) Der Hauptwerth des Buches besteht in gelegentlichen Mittheilungen aus jüdischen Schriften, welche indeß die Benutzung von Buxtorf's rabbinischer Bibel nicht überflüssig machen. Natürlich habe ich für die LXX **) Tischendorf's Ausgabe (von 1856) gebraucht; die Ausgaben von Mai (vgl. die Einleitung zum Bunsen'schen Bibelwerk, S. CCCLXXXI fg.) und Field (1859) waren mir unzugänglich, und Tischendorf's Thesaurus Sinaiticus enthält leider den Pentateuch nicht. Hinsichtlich der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus vgl. die Mittheilungen im zweiten Anhange.

Die sonstige patristische Literatur bietet meines Wissens für unser Lied wenig Erhebliches; vgl. Carpzov (Introductio ad libros historicos V. T., 1714), der S. 5 fg. 35 fg. 50 fg. und besonders S. 144 fg. reichliche Verzeichnisse bis auf seine Zeit herab gibt und (nach Lorinus) als Verfasser von Monographien über Deut. 32 folgende nennt: „Balthas. Paez, Lusitanus, Augustin. de Quiros, Hispanus, Franciſc. Titelmannus, Minorita Franciscanus, Jac. Jansonius, Theologus Lovaniensis et ad D. Petri *Decanus*," die mir alle unbekannt sind.

Von exegetischen Sammelwerken kommen in Betracht die Cri-

---

*) S. 32 z. B. lesen wir die Bemerkung, daß die englischen und französischen Uebersetzer sich nicht gegenseitig abgeschrieben haben; man sieht, Bodenheimer hat von der Entstehungsgeschichte der Jakobsbibel keine Ahnung. S. 37 und 77 werden aus Gravius elementare Regeln mitgetheilt, wie man sie auch in Othonis Synopsis (vgl. §. 52) findet. S. 39 bekommen wir die verschiedenen Tempora von *καίω* vorgeführt, etwa nach dem kleinen Buttmann, vgl. S. 48. Auf S. 45 macht Bodenheimer nicht nur aufs Neue den kühnen Schluß, „daß die englische Uebertragung nicht immer nach der Bulgata bearbeitet sei", sondern lehrt auch, daß teeth Plural von tooth sei. S. 46 erfahren wir, daß خاف bedeutet „metuit aliquem c. a. p." Um die Blume buntfarbig zu machen, bringt der Verfasser öfters Proben aus „einer andern (d. h. als der von Saadia) spätern arabischen Uebertragung", sagt aber nicht, aus welcher; und man denke ja nicht, daß es die 1622 von Erpenius herausgegebene sei, welche in unsern Kommentaren unter dem Namen uterque Arabs gewöhnlich neben Saadia erscheint.

**) Ich brauche „LXX" als Abkürzung für „Uebersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher", um den wenig zweckmäßigen Plural zu vermeiden.

tici sacri und Matth. Poli Synopsis criticorum, die ich nach den Frankfurter Ausgaben von 1696 und 1678 benutzt habe. Hier wird unser Lied auf je sechs Folioseiten behandelt; die Hauptsache sind die Bemerkungen des Vatablus, welche auch in den Criticis sacris die Hälfte des Raumes einnehmen. Mit der zerstückten Zusammenstoppelung bei Polus ist nicht viel anzufangen; sie wird reichlich aufgewogen durch die Eine übergangene Arbeit Calvin's, welche Polus „non tam critica quam practica“ nennt.

Von Luther besitzen wir zwei Auslegungen *) unsers Liedes. Die eine im „Deuteronomion Mose, ex hebraeo castigatum, cum annotationibus Martini Lutheri“ (Wittenberg 1525. 8.) findet sich in der alsbald angefertigten deutschen Uebersetzung bei Walch, III, Col. 2387—2405. Die andere, welche ich unter der Jahreszahl 1532 anführe, gibt Walch (III, Col. 2738—2779) nach der Wittenberger Ausgabe von 1532 unter dem Titel „D. Mart. Luthers Auslegung über das Lied Mosis, aus dem Lateinischen übersetzt durch Justum Jonam.“ Diese Auslegung ist aber mehrere Jahre vor 1532 verfaßt und auch schon gedruckt worden; die Vorrede des Jonas steht Col. 2728—2737.

Bei weitem bedeutender ist die Erklärung unsers Liedes von Calvin (Joannis Calvini Noviodunensis Opera omnia. Tom. I. Amsterdam 1671, S. 699—707); durch tiefes Eindringen in den Zusammenhang der Rede zeichnet sie sich an manchen Stellen aus. Ferner sind zu nennen

Franc. Junius († 1602): Opera theologica. Tom. I, pg. 607 fg. Genf 1613. Fol.

Jac. Cappellus († 1624): Observationes in selecta loca Pentateuchi, und Lud. Cappellus († 1658): Notae criticae in plerosque libros V. T. Beides findet sich abgedruckt in dem von Ludwig's Sohne Jacob herausgegebenen Foliobande: Lud. Cappelli Commentarii etc. Amsterdam 1689.

---

*) Seine Bibelübersetzung, d. h. die Ausgabe von 1545 und das davon Abweichende aus früherer Zeit, hat H. E. Bindseil (Die fünf Bücher Mose's. Halle 1850) kritisch bearbeitet. Von neuern Berichtigungen sind die Ausgaben der Lutherbibel durch von Meyer (Halle 1843) und R. Stier (Bielefeld 1856) zu nennen.

Joh. Coccejus († 1669): De Ultimis Mosis considerationes ad Deuteronomii capita sex postrema (Opera omnia. Tom. I. Amsterdam 1701, S. 201 fg.), verfaßt im Jahre 1650 und in 1758 Paragraphen eingetheilt, indem auf die Uebersetzung immer 1) analytica expositio, 2) observationes, 3) πορίσματα folgen. Unser Lied wird hier auf 46 Folioseiten (241—286) behandelt, die neben dem vielen Unbrauchbaren einzelnes Gute darbieten.

Jac. Alting († 1679): Commentarius in Canticum Dei ad Deut. cap. XXXII (Operum tom. II, pg. 81 fg. Amsterdam 1685). Dies opus postumum füllt 86 Folioseiten, gibt aber fast gar keine Ausbeute. Zur Charakteristik diene Folgendes: „Ecclesia est Jeschurun. Sic vocatur I. a vocante Deo, qui ישר rectus, II. ab officio ad quod vocatur, quod est rectitudo, III. a norma officii, quae sunt praecepta Dei recta."

Joh. Clericus († 1736, vgl. Bleek's Einleitung, S. 131 fg.): Mosis prophetae libri quatuor, Exodus, Lev., Num. et Deuteronomium. Vollendet wurde diese Arbeit (translatio cum paraphrasi perpetua, commentario philologico) 1695 und erschien vierzehn Jahre nach der ersten Veröffentlichung in verbesserter Gestalt, in welcher sie 1733 zu Tübingen nachgedruckt ward. Fol.

Sal. van Til († 1713): Phosphorus Propheticus*) seu Mosis et Habakuki Vaticinia, novo ad istius Canticum et hujus librum Propheticum Commentario illustrata, et cum justa rerum historia accuratius collata. Leyden 1700. Den Titel dieser mir nur aus wenigen Anführungen bekannten Schrift entnehme ich der Vorrede (S. 43), welche Herm. van de Wall zu Til's Comment. de Tabernaculo Mosis geschrieben hat.

Camp. Vitringa († 1722): Commentarius ad Canticum Mosis Deut. XXXII cum prolegomenis. Opus posthumum edente Herm. Venema, qui selectas ad Canticum observationes adjecit. Harlingen 1734 (239 Seiten in kl. 4.). Diese Arbeit des berühmten Vitringa steht nach dem gewiß richtigen Urtheile des Herausgebers hinter seinen übrigen Schriften zurück; der Vorredner, der in seinen weit-

*) Dieser Titel ist immerhin noch besser als der von Joh. Gerhard (Comm. super Deut., S. 11) gewählte: „Cygnea Mosis cantio"; eher können wir das hergebrachte „Lied Moses" als kurzen Titel beibehalten.

läufigen Anmerkungen unter dem Texte manches Gute gibt, räth daher den Lesern, außer Coccejus und Til noch die in holländischer Sprache geschriebenen Predigten von Ravestein zu Rathe zu ziehen, welche mir unbekannt geblieben sind. Unzugänglich war mir auch die von Schultz angeführte Schrift

J. Marckii († 1731) Comment. in praecipuas quasdam Pent. partes. Leyden 1713. Viel Schätzbares fand ich bei

J. H. Michaelis in den Randbemerkungen seiner hebräischen Bibel (Halle 1720). Diese kurzen Noten, die freilich ein wahres Augenpulver*) sind, halte ich für das Beste, das seit Calvin bis auf Ewald über unser Lied geschrieben worden ist.

Aug. Calmet: Commentarius literalis, edid. Mansi. Würzburg 1789. Die Arbeit dieses Benedictiners verdient das ihr von Bleek (Einleitung, S. 120) gespendete Lob bei unserm Liede nicht, gibt aber einen Durchschnitt des bis dahin auf römisch-katholischer Seite Geleisteten.

Dathe's Dissertatio in Canticum Mosis Deut. XXXII (Leipzig 1769) wurde nach seinem Tode durch E. F. C. Rosenmüller wieder herausgegeben in „Jo. Aug. Dathii Opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia" (Leipzig 1796, S. 197—250). Die Uebersetzung weicht von der spätern Dathe's (Pentateuchus Latine versus, 2. Aufl., Halle 1791) mehrfach ab. Den einen Abschnitt der Abhandlung, der vornehmlich gegen Houbigant's Textänderungen gerichtet ist, bezeichnet Dathe als den kritisch-philologischen; der andere, welcher der exegetische heißt (S. 237 fg.), handelt vom Zusammenhang und Bau des Liedes und sucht nachzuweisen, daß Moses Seherblick nicht weit über die Rückkehr aus dem babylonischen Exile hinausgereicht habe.

Christ. Aug. Crusius gibt im zweiten Theile der Hypomnemata ad theologiam propheticam (Leipzig 1771, S. 99—146) eine Auslegung unsers Liedes, welche ich nicht gerade mit Delitzsch (Die biblisch-prophetische Theologie u. s. w., S. 109) als eine „tiefeingehende" bezeichnen möchte.

---

*) Möchte doch der in diesen Noten liegende Schatz jetzt, wo so viele alte Bücher neu aufgelegt werden, durch einen lesbaren Druck bald allgemeiner zugänglich gemacht werden!

Ludwig Philippson: Die Israelitische Bibel, enthaltend den heiligen Urtext, die deutsche Uebertragung, die allgemeine, ausführliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten. Erster Theil. Leipzig 1844. gr. 8. Wäre dies manches Nützliche enthaltende Bibelwerk nicht durch die großentheils unnützen und aus englischen Bilderbibeln herübergenommenen Holzschnitte übermäßig vertheuert worden, so würde es auch unter den Christen mehr Verbreitung gefunden haben; der Beifall unter den Glaubensgenossen des Verfassers bekundet sich durch die kürzlich erschienene zweite Auflage.

Sal. Herxheimer: Die 24 Bücher der Bibel im ebräischen Texte, mit worttreuer Uebersetzung, fortlaufender Erklärung und homiletisch benutzbaren Anmerkungen. Erster Theil. Zweite Auflage. Bernburg 1854.

Christian Carl Josias Bunsen: Die Bibel oder die Schriften des A. und N. B. nach den überlieferten Grundtexten übersetzt und für die Gemeinde erklärt. Erster Theil. Leipzig 1858. Bei dieser Arbeit habe ich selber mitgewirkt, natürlich ohne daß der Verfasser in solchen Fällen, wo keine Uebereinstimmung unserer Ansicht erzielt wurde, auf meine Meinung hätte eingehen können.

Einer Aufzählung der benutzten Lexika, Grammatiken, Einleitungsschriften und sonstiger Bücher, deren Anführungen ohne Schwierigkeit verständlich sind, wird es nicht bedürfen. Mit der öftern Erwähnung von F. E. Chr. Dietrich's Abhandlungen für Semitische Wortforschung (Leipzig 1844) bezweckte ich besonders, jüngere Leser auf diese verdienstliche Arbeit aufmerksam zu machen. Unter den Kommentaren über einzelne biblische Bücher ist das eingehende Werk von Hupfeld über die Psalmen vorzüglich berücksichtigt worden; die reiche Ausbeute, welche ich für unser Lied in jenem vortrefflichen Kommentare, dessen Schlußband ich leider noch nicht benutzen könnte, gefunden zu haben dankbar bekenne, bringt es hoffentlich zur Anschauung, welch eine Fundgrube für die Erklärung des ganzen A. T. darin vorliegt. Der seit einiger Zeit angekündigte Pentateuch-Kommentar von Keil ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen; besonders aber bedauere ich, daß es mir nicht mehr ver-

gönnt ist, aus der erwarteten Arbeit Knobel's*) (Num., Deut. und Josua) für meine Auslegung von Deut. 32 Nutzen zu ziehen, und

---

*) Nachschrift vom November 1861. Da ich meinen Kommentar Mitte Juli und die Schlußabhandlung Mitte August in den Druck gab, kann ich von der jetzt erschienenen wichtigen Arbeit Knobel's nur noch nachträglich Einzelnes mittheilen. Knobel macht folgende Abschnitte: Vss. 1—3; 4. 5; 6—14; 15—18; 19—35; 36—43. Er schreibt das Lied in seiner jetzigen Gestalt einem zur Zeit Josaphat's und Ahab's lebenden Judäer zu, dem Verfasser des Kriegsbuches (vgl. Num. 21, 14), nimmt aber an, daß unser Lied, welches „die Volksverhältnisse so schildert, wie sie in der Zeit des Ahab waren" (S. 560), aus einem ältern Liede entstanden sei, das der Verfasser für mosaisch gehalten, völlig (S. 553) umgearbeitet und dann in sein Werk aufgenommen habe (S. 326). Daß Vieles in der von Knobel versuchten Quellenscheidung des Pentateuchs von bleibendem Werthe sein wird, läßt sich bei der Arbeit eines so ausgezeichneten Forschers von vorn herein erwarten, und jedenfalls verdient das Ganze allerseits eine gewissenhafte, gründliche Prüfung, zu welcher mir die Zeit bisher nicht hinreichte. Ich halte daher einzelne mir aufsteigende Bedenken um so mehr zurück, je weniger Knobel's Gesammtanschauung von der Entstehung der sechs ersten Bücher des Kanons mit der Richtigkeit seiner Ansicht über Deut. 32 steht und fällt, und beschränke mich hier auf die Mittheilung, daß Knobel dem Kriegsbuche z. B. folgende Stücke zuweist: Gen. 14. 15; 25, 21—23; 30, 31—43; 47, 13—27; 49, 1b—28a; Exod. 4, 19—26; 5; 6, 8; 16, 27—30; 32, 21—29; 34, 9—35; Lev. 17—20; 25, 18—22; 26; Num. 14, 26—33; 15, 17—21. 31—41; 32, 3—15; Deut. 31, 16b—22. 30. Dagegen muß ich es schon jetzt als unwahrscheinlich betrachten, daß jener Gelehrte über unser Lied eine haltbare Meinung aufgestellt habe; ich will einige Gründe für mein einstweiliges Verbleiben bei meiner bisherigen Ansicht kurz andeuten.

1) Der Verfasser des Kriegsbuches soll in Deut. 32 so völlig auf dem Boden seiner Zeit stehen und sowol in der eigenthümlichen Art der Sprache und Darstellung als auch in der ganzen Anschauungsweise unserm Liede das Gepräge der selbständig von ihm verfaßten Stücke so stark aufgedrückt haben, daß er darnach hier als ein frei schaffender Schriftsteller erscheinen müßte, keineswegs als bloßer Umarbeiter eines ältern und wegen seines vermeintlichen Ansehens ziemlich spröden Stoffes. Die Hypothese, daß unser Lied früher in anderer Gestalt vorhanden gewesen sei, entbehrt eben jedes Anhaltes im Gedichte selber; viel eher noch könnte man vermuthen, daß der Verfasser des Kriegsbuches ein altes Lied durch sein neues verdrängt habe, denn das jetzige ist aus Einem Gusse. 2) Soll unser Lied (S. 334) vor der Schlacht bei Ramoth (1 Kön. 22) gedichtet sein, so ist schwer begreiflich, daß ein Bewohner des damals glücklichen Südreiches das Elend seines Volkes in

ich will daher nicht versäumen, schon jetzt den Leser auf den reichen Gewinn, welchen jenes Werk wahrscheinlich bald bringen wird, angelegentlich hinzuweisen.

---

solcher Weise beschrieben haben könnte, wie hier geschehen ist. Nur das nördliche Reich hatte damals von den Syrern zu leiden, die überhaupt vor Josaphat's Bündniß mit Ahab schwerlich Gegner oder gar Angreifer, sondern eher Freunde Judas waren, vgl. 1 Kön. 15, 19. 20; man müßte sich also mindestens den Verfasser des Kriegsbuches als einen Bewohner des Zehnstämmereiches denken. 3) Die von Knobel (S. 325) gegen das assyrische Zeitalter geltend gemachten Gründe sind jedenfalls keine hinreichende Stütze für die Annahme der syrischen Periode. Daß z. B. in Deut. 32 keine Wegführung angekündigt wird, kann auch für Knobel, der Lev. 26 trotz dieser Ankündigung ins Zeitalter des Ahab setzt, durchaus kein Kennzeichen der syrischen Zeit sein; daß aber die benachbarten Syrer, mit denen die Israeliten seit dem Zeitalter Saul's (1 Sam. 14, 47) und David's (2 Sam. 8) Kämpfe genug gehabt hatten, als Unvolk bezeichnet sein sollten, ist bei richtiger Auffassung dieses Ausdruckes sehr unwahrscheinlich.

Hinsichtlich der Einzelerklärung gereicht es mir zur Freude, in vielen wichtigen Punkten mit Knobel zusammengetroffen zu sein; von neuen oder abweichenden Auffassungen erwähne ich folgende: Zu Vs. 8 vergleicht Knobel Gen. 10, 5. 20. 31. 32; 13, 11. 12; 25, 6. 18; 36, 6. — Wegen ihrer Einfachheit empfiehlt sich seine Erklärung von Vs. 11: „Wie der Adler, der erregt sein Nest, der auf seine Jungen sich läßt, d. h. welcher zum Neste kehrend die Jungen in lebhafte Bewegung, in freudige Erregung bringt und sich hegend und pflegend auf ihnen niederläßt. Der Vergleichungspunkt ist das Liebreiche und zugleich Angenehme.“ — Zu כשׂה Vs. 15 wird trotz Gesenius' Thes. auch كَشِىَ impletus fuit cibo verglichen. — Vs. 17 soll שֵׁדִים von שׁוּד verwüsten, verheeren (Ps. 91, 6) abstammen: Verderber, d. i. schädliche Wesen, Unholde. — Vs. 24 lautet Knobel's Erklärung: „So verfährt Jehova mit ihnen, den Ausgesaugten des Hungers, d. h. so daß sie durch Hunger erschöpft und abgemagert werden.“ — Mit Vs. 27 soll Gottes Rede zunächst ein Ende nehmen. Nicht nur das כִּי Vs. 28, sondern auch das von Vs. 32 faßt Knobel als Begründung des Gedankens, daß Israel den Untergang allerdings verdient hätte, erklärt also Vss. 32. 33 von der Verderbtheit Israels. Folgerichtig werden nun Vss. 34. 35 als Drohung gegen Israel genommen, und von dem כִּי Vs. 36 wird behauptet, es diene nur zur Einführung der Rede wie Jes. 8, 23. Besser ist der Vorschlag, Vs. 36 nach Gen. 47, 15. 16 וְאָפֵס zu punktiren.

Zweiter Anhang.

Das Lied Moses nach der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus.

I. Vorbemerkungen.

Bekanntlich ist der jetzt zu Florenz befindliche Codex („olim monasterii montis Amiatae in Etruria, nunc bibliothecae Laurentianae“ ist Vercellone's Ausdruck, vgl. auch Bunsen's Bibelwerk, I, S. LXXVII), woraus Tischendorf 1850 und wiederum 1854 das N. T. veröffentlicht hat, die wichtigste Quelle zur Erkenntniß von Hieronymus' lateinischer Bibelübersetzung, welche aber bisher, was das A. T. betrifft, noch keine Herausgabe gefunden hat. Neuerdings hat der verdienstvolle Generalprocurator der Barnabiten in seinem auf mehrere Quartbände berechneten kostbaren Werke „Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis quas Carolus Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I complectens Pentateuchum. Rom 1860“ angefangen, uns eine vollständige Uebersicht der dem sogenannten codex Amiatinus eigenthümlichen Lesarten mitzutheilen. Die von Servandus, nach Tischendorf's Urtheil nicht später als 120 Jahre nach des Hieronymus Tode angefertigte Handschrift erklärt auch Vercellone (S. LXXXIV) für den wichsten „vindex Hieronymianae veritatis“, indem er bezeugt: „nullum habet vestigium earum lectionum quae pendent a recensionibus post septimum seculum editis.“ „Universa complectitur Biblia Vulgata, excepto libro Baruch; at psalterium habet Hieronymianae ex Hebraeo interpretationis.“ Vercellone hat mit seinem Freunde Greg. Palmieri 1855 zu Florenz die ganze Handschrift verglichen und erklärt: „nobilissimi huius codicis varietates omnes dare contendimus atque pro viribus nitimur.“ Er legt dabei die vaticanische Ausgabe Clemens' VIII. vom Jahre 1592 zu Grunde und schließt sich in der äußern Einrichtung seines Werkes an de Rossi's Variae Lectiones an. Die nicht nur dem Herausgeber selber, sondern auch seiner Kirche zur Ehre gereichende Arbeit Vercellone's zeigt nun deutlich, daß der Text der Vulgata nicht so schlecht ist, wie z. B. noch Moritz Rahmer (Die hebräischen

Traditionen in den Werken des Hieronymus. Erster Theil: „Quaestiones in Genesin." Breslau 1861) meint, und daß wir im codex Amiatinus keineswegs den durchaus reinen Text des Hieronymus besitzen, sondern einen durch Einfluß der Itala bereits mehrfach entstellten. Um die genauere Kenntniß der sogenannten Itala, deren wir zur Gewinnung der „veritas Hieronymiana" aus dem Cod. Amiat. und andern alten Handschriften bedürfen, hat sich Vercellone in dem genannten Werke ebenfalls verdient gemacht; namentlich ist unser Lied Deut. 32, bei welchem sich auch in Folge des liturgischen Gebrauches*) die Itala zäher behaupten konnte, aufs reichste bedacht in dem Anhange S. 585—592.

In diesem Anhange gibt Vercellone, daß ich seine eigenen Worte brauche, „ex Verecundi Juncensis episcopi (qui circa annum DL. floruit) commentariis nuperrime a cl. Pitra editis in tomo IV. Spicilegii Solesmensis, integrum Mosis canticum; aliamque insuper eiusdem cantici lectionem, a Blanchinio ex Veronensi codice haustam, e regione ponimus, notisque perpetuis indigitamus excerpta ex aliis fontibus praeter eos, quos adiit Sabatierius. Imprimis vero quum Rabanus in Commentariis in Cantica quae ad Matutinas Laudes dicuntur hoc canticum ex Itala quoque recitaverit, illius nos lectionem, quoties a Verecundo recedit excitamus: dein codicis Vaticani 82. (qui tamen vix differt ab eo, quem Sabatierus vocat Sorbon. 2.) varias lectiones ex Vezzosii editione (Opp. B. Thomasii II, 317.) proferimus. Alios demum Italae testes qui nobis ultro obviam fuerunt coacervamus. Interim animadvertere iuvat Vaticanum codicem, olim reginae Svecae XI., cuius varias lectiones post Sabatierium magis accurate dedit Vezzosius l. c., mire cum Verecundo congruere, eamdemque recensionem sequi; Veronensem autem Blanchinii codicem alterius recensionis praebere exemplum, cuius hactenus nullum aliis in codicibus vestigium reperimus."

---

*) Bei den Juden wurde (vgl. Iken, Antiquitates Hebr., 1735, S. 275) am Sabbathmorgen außer Ps. 92 auch ein Theil unsers Liedes gesungen. Es ist aber sicher, daß Apok. 15, 3 unser Lied nicht gemeint sein kann, vgl. Düsterdieck (Offenbarung Johannis. 1859) zu der Stelle.

Es ist hier nicht der Ort zum weitern Eingehen auf die Itala; dagegen möchte ich den Versuch machen, den Text des Hieronymus von unserm Liede herzustellen, gestützt auf die „Variae Lectiones etc.“ von Vercellone und auf eine Vergleichung des Codex Amiatinus, welche Professor Theodor Heyse vom Juni 1857 bis zum März 1858 im Auftrage des seligen Bunsen für das ganze A. T. ausgeführt hat (vgl. Bibelwerk, V, S. XXI). Heyse hat die stichische Satzgliederung der Handschrift auf die seiner Vergleichung zu Grunde liegende Frankfurter Ausgabe von 1826 übertragen. Dieser Frankfurter Text ist ein Wiederabdruck des vaticanischen vom Jahre 1593 und stimmt mit dem in der Polyglotte von Stier und Theile gegebenen überein. Die von Heyse angegebene „varietas lectionum“ ist folgende:

	Vulgata. Frankfurt a. M. 1826.	Codex Laurentianus olim Amiatinus.
Vs. 2.	ut pluvia.	in pluvia.
Vs. 5.	ei et non.	ei non.
Vs. 6.	haeccine reddis — possedit te et.	haecine reddes — possedit et.
Vs. 13.	fructus.	fructum.
Vs. 14.	biberet.	bibere.
Vs. 15.	salutari.	salvatore.
Vs. 17.	daemoniis — ignorabant.	daemonibus — ignoraverunt.
Vs. 21.	eo qui.	eo quod.
Vs. 30.	fugent.	fugiant.
Vs. 31.	ut dii.	ut ds̄.
Vs. 32.	botri.	botrui.
Vs. 35.	perditionis.	perditionis eorum.
Vs. 36.	defecerunt — sunt.	defecerint — sint.
Vs. 38.	de — libaminum.	et — libationum.
Vs. 40.	manum meam et dicam.	manum meam et iurabo per dexteram meam et dicam.
Vs. 42.	devorabit — et de.	manducavit — de.

Die von Joh. Martianay und Ant. Pouget herausgegebene „Hieronymi divina bibliotheca“ (Paris 1693) hat in allen auf-

geführten Fällen den Text der päpstlichen Vulgata, außer Vs. 5 und Vs. 31, wo sie mit dem Cod. Amiat. übereinstimmt. Auch die Ausgabe der Werke des Hieronymus von Vallarsi (Bd. 9. Venedig 1770) hat nur Vss. 5. 31 die Lesart des Cod. Am., ist also weit davon entfernt, uns den reinen Text des Hieronymus zu bieten, der uns gewiß im Cod. Amiat. im Allgemeinen wesentlich richtig vorliegt. Leider stimmen die Vergleichungen der Handschrift durch Vercellone und Palmieri und durch Heyse nicht vollständig mit einander überein; da sie aber in den Hauptpunkten zusammentreffen, läßt sich schon jetzt der ursprüngliche Text des Hieronymus mit einiger Sicherheit herstellen. Diese Herstellung will ich jetzt kurz versuchen und dann den so gewonnenen Text dem Leser in der stichischen Satzgliederung der Handschrift vorlegen, welche ich der freundlichen Mittheilung von Heyse's Arbeit verdanke. Dem Leser wird diese von Vercellone nicht gegebene stichische Gliederung jedenfalls von Interesse sein, und zur selbständigen Beurtheilung des Textes empfängt er hier ja auch das wichtigste Material; im Uebrigen verweise ich auf Vercellone.

Was zunächst Vs. 2 betrifft, so wird in pluvia nicht nur durch den Cod. Amiat., sondern auch durch viele andere, zum Theil alte Handschriften als Text des Hieronymus erwiesen, so daß Vercellone geradezu die Ansicht ausspricht: „Hieronymus legisse videtur במטר". Die wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert stammende Handschrift von Toledo und ein Octateuch aus demselben Jahrhundert haben in pluviam. Ebenso spricht Vss. 5 und 6 der von Vercellone beigebrachte kritische Apparat für die Ursprünglichkeit des Cod. Amiat.; Vs. 6 gibt Heyse haecine, Vercellone aber haeccine. Auch Vss. 13—15. 17 verdienen die von Vercellone und Heyse angegebenen Lesarten des Cod. Am. den Vorzug. Bei Vs. 21 scheint das von Heyse angeführte eo quod an beiden Stellen des Verses im Cod. Am. zu stehen; nach Vercellone hat diese Handschrift es nur zu Anfang des Verses, dagegen am Schlusse mit der Itala irritabo eos statt irritabo illos, so daß es mir am gerathensten scheint, für Vs. 21 den Text der Vulgata als den möglicherweise hieronymianischen einstweilen festzuhalten. Auch für Vs. 25 bedarf es einer nochmaligen Vergleichung des Cod. Am., der nach Vercellone lactantem haben

soll; jedenfalls könnte lactans nach spätlateinischem Sprachgebrauche, z. B. des Ausonius, nur den Sinn von lactens haben. Stärker weichen bei Vs. 30 Heyse und Vercellone in ihren Angaben von einander ab; während nach Heyse der Cod. Am. persequatur und fugiant liest, hat er nach Vercellone persequitur mit der Itala und fugent. Ich glaube daher, für Vs. 30 den Text der Vulgata als den wahrscheinlich hieronymianischen betrachten zu müssen. Bei deus (Vs. 31) und dem Plural botrui (Vs. 32) hat Cod. Am. sicher das Ursprüngliche, während Vs. 35 eorum nach perditionis nur von Heyse als Lesart unserer Handschrift erwähnt wird. Trotz des Schweigens von Vercellone scheint dies eorum von Hieronymus herzurühren; daß die Itala, der hebräische Text, LXX u. s. w. das Pronomen haben, beweist nicht sicher für spätere Einsetzung des Wörtchens. In der Angabe des Conjunctivs Vs. 36 stimmen Heyse und Vercellone überein, auch in den Lesarten et quorum und libationum Vs. 38; in Vs. 36 verdient wol Cod. Am. den Vorzug, schwerlich aber bei et*) und wol ebenso wenig hinsichtlich des in der Itala befindlichen libationum, wofür libaminum das Ursprüngliche sein könnte. Jedenfalls müssen wir Vs. 40 in den Worten et iurabo per dexteram meam im Cod. Am. einen Einsatz aus der Itala erkennen, und ebenso scheint manducabit (so liest Vercellone den Cod. Am., Heyse manducavit, was offenbar auf einen Schreibfehler hinausläuft) aus der Itala in unsere alte Handschrift eingedrungen zu sein.

Ganz abgesehen von der Frage, ob wir dem verdienstvollen Vercellone oder dem sorgfältigen deutschen Philologen, der, im Lesen von Handschriften sehr erfahren, volle neun Monate auf die Vergleichung des A. T. im Cod. Am. verwandt hat, die genauern Mittheilungen verdanken; so viel steht nach dem oben Beigebrachten wol außer Zweifel, daß es eine außerordentlich schwierige Aufgabe

---

*) Dies et zu Anfang von Vs. 38 läßt sich schwerlich construiren und erregt weit eher als bibere (Vs. 14), welches noch durch zwei andere Handschriften, darunter den sehr alten Codex Cavensis, geschützt wird, den Verdacht eines Schreibfehlers. Rabanus hat ex quorum; ich möchte mich auch hier an die Vulgata halten.

sein wird, den ursprünglichen Text des Hieronymus mit voller Sicherheit herzustellen; ja für manche Einzelnheiten werden wir uns wol immer mit einer größern oder geringern Wahrscheinlichkeit begnügen müssen. Ich will daher auch nicht weiter begründen, warum ich Vss. 21. 30. 38. 40 ganz, sowie Vs. 42 in devorabit dem üblichen päpstlichen Texte folge, in allen übrigen Fällen aber die von Heyse angegebenen Varianten des Cod. Am. als hieronymianisch ansehe; vielmehr betrachte ich diese Entscheidung in manchen Punkten für mich selber nur als eine vorläufige und bin natürlich noch viel weniger im Stande, in Andern eine volle Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit zu bewirken. Wie aber auch der Leser über meine Ansicht vom ursprünglichen Texte des Hieronymus denken mag, die meines Wissens noch nie veröffentlichte stichische Satzgliederung wird ihm gewiß willkommen sein. Außer den Anfängen der Sätze bezeichne ich nur diejenigen der Stichen durch Uncialen.

II. Das Lied Moses in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, nach der wahrscheinlich ursprünglichen Textgestalt.

[1] Audite, coeli, quae loquor,
Audiat terra verba oris mei. [2] Concrescat in pluvia doctrina mea,
Fluat ut ros eloquium meum,
Quasi imber super herbam, et quasi stillae super gramina. [3] Quia nomen Domini invocabo;
Date magnificentiam Deo nostro! [4] Dei perfecta sunt opera,
Et omnes viae ejus judicia,
Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus.

[5] Peccaverunt ei non filii ejus in sordibus,
Generatio prava atque perversa.

[6] Haecine reddes Domino, popule stulte et insipiens?
Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?

[7] Memento dierum antiquorum,
Cogita generationes singulas;
Interroga patrem tuum, et annunciabit tibi,
Majores tuos, et dicent tibi.

[8] Quando dividebat Altissimus gentes,
Quando separabat filios Adam,
Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.

[9] Pars autem Domini populus ejus, Jacob funiculus haereditatis ejus.

[10] Invenit eum in terra deserta,
In loco horroris et vastae solitudinis;
Circumduxit eum, et docuit, et custodivit quasi pupillam oculi sui.

[11] Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans,
Expandit alas suas, et assumsit eum atque portavit in humeris suis.

[12] Dominus solus dux ejus fuit, et non erat cum eo Deus alienus.

[13] Constituit eum super excelsam terram,
Ut comederet fructum agrorum,
Ut sugeret mel de petra oleumque de saxo durissimo,

[14] Butyrum de armento et lac de ovibus,
Cum adipe agnorum et arietum filiorum Basan,
Et hircos cum medulla tritici, et sanguinem uvae bibēre meracissimum.

[15] Incrassatus est dilectus et recalcitravit, incrassatus, impinguatus, dilatatus
Dereliquit Deum factorem suum et recessit a Deo salvatore suo.

[16] Provocaverunt eum in diis alienis, et in abominationibus ad iracundiam concitaverunt:

[17] Immolaverunt daemonibus, et non Deo, diis quos ignoraverunt;
Novi recentesque venerunt, quos non coluerunt patres eorum.

[18] Deum, qui te genuit, dereliquisti,
Et oblitus es Domini creatoris tui.

[19] Vidit Dominus et ad iracundiam concitatus est,
Quia provocaverunt eum filii sui et filiae.

[20] Et ait: Abscondam faciem meam ab eis,
Et considerabo novissima eorum;
Generatio enim perversa est et infideles filii.

[21] Ipsi me provocaverunt in eo, qui non erat Deus,
Et irritaverunt in vanitatibus suis;

Et ego provocabo eos in eo, qui non est populus,
Et in gente stulta irritabo illos.

[22] Ignis succensus est in furore meo, et ardebit usque ad inferni novissima,
Devorabitque terram cum germine suo, et montium fundamenta comburet.

[23] Congregabo super eos mala,
Et sagittas meas complebo in eis.

[24] Consumentur fame, et devorabunt eos aves morsu amarissimo;
Dentes bestiarum immittam in eos, cum furore trahentium super terram atque serpentium.

[25] Foris vastabit eos gladius et intus pavor,
Juvenem simul ac virginem, lactentem cum homine sene.

[26] Dixi: Ubinam sunt?
Cessare faciam ex hominibus memoriam eorum.

[27] Sed propter iram inimicorum distuli, ne forte superbirent hostes eorum et dicerent:
Manus nostra excelsa et non Dominus fecit haec omnia.

[28] Gens absque consilio est et sine prudentia.

[29] Utinam saperent et intelligerent ac novissima providerent!

[30] Quomodo persequatur unus mille et duo fugent decem millia?
Nonne ideo, quia Deus suus vendidit eos et Dominus conclusit illos?

[31] Non enim est Deus noster, ut deus eorum; et inimici nostri sunt judices.

[32] De vinea Sodomorum vinea eorum, et de suburbanis Gomorrhae;
Uva eorum uva fellis et botrui amarissimi.

[33] Fel draconum vinum eorum, et venenum aspidum insanabile.

[34] Nonne haec condita sunt apud me et signata in thesauris meis?

[35] Mea est ultio et ego retribuam in tempore, ut labatur pes eorum;
Juxta est dies perditionis eorum et adesse festinant tempora.

[36] Judicabit Dominus populum suum, et in servis suis miserebitur;
Videbit quod infirmata sit manus, et clausi quoque defecerint residuique consumti sint.

[37] Et dicet: Ubi sunt dii eorum, in quibus habebant fiduciam?
[38] De quorum victimis comedebant adipes
Et bibebant vinum libaminum?
Surgant et opitulentur vobis, et in necessitate vos protegant
[39] Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me;
Ego occidam, et ego vivere faciam, percutiam, et ego sanabo,
Et non est qui de manu mea possit eruere.
[40] Levabo ad coelum manum meam,
Et dicam: Vivo ego in aeternum.
[41] Si acuero ut fulgur gladium meum, et arripuerit judicium manus mea,
Reddam ultionem hostibus meis,
Et his, qui oderunt me, retribuam.
[42] Inebriabo sagittas meas sanguine,
Et gladius meus devorabit carnes,
De cruore occisorum, de captivitate nudati inimicorum capitis.
[43] Laudate gentes populum ejus,
Quia sanguinem servorum suorum ulciscetur
Et vindictam retribuet in hostes eorum, et propitius erit terrae populi sui.

Dritter Anhang.

Alphabetisches Verzeichniß sämmtlicher im Liede Moses befindlichen Wörter und Wortformen, nebst Angabe der Verszahlen.

א

אב — אָבִיךָ 6. 7; אֲבֹתֵיכֶם 17.
אבד — אֹבַד 28.
אברה — אֶבְרָתוֹ 11.
אָדָם (nach בְּנֵי) 8.
אדמה — אַדְמָתוֹ 43.
אוצר — אוֹצְרֹתָי 34.
אזל — אָזְלַת 36.
אזן — הַאֲזִינוּ 1.
אֶחָד 30.
אחז — וְתֹאחֵז בְּ 41.
אחרית — אַחֲרִיתָם 20. 29.
אֵי 37.
איב — אוֹיֵב 27. 42; אֹיְבֵינוּ 31.
איד — אֵידָם 35.
אֵיכָה 30.
איל — אֵילִים 14.
אֵימָה 25.
אֵין (mit וְ verbunden) 4. 12. 28. 39 bis.
אִישׁ 25.
אִישׁוֹן (sq. עֵינוֹ) 10.
אַכְזָר 33.
אכל — וַיֹּאכַל 13; וַתֹּאכַל 22 und (ohne ו) 42; יֹאכְלוּ 38.
אֶל־ 40.
אֵל, sq. אֱמוּנָה 4; sq. נֵכָר 12; sq. מְחֹלְלֶךָ 18; בְּלֹא־אֵל 21.
אֱלוֹהַּ 15; לֹא אֱלֹהַּ 17.
אֱלֹהִים 17. 39; לֵאלֹהֵינוּ 3; אֱלֹהֵימוֹ 37.
אֶלֶף 30.
אם — כִּי אִם־לֹא 30; אִם־ 41.
אֱמוּנָה 4.
אָמֵן 20.
אמר — וְאָמַר 37; אָמַרְתִּי 26; וְאָמַרְתִּי 40; וַיֹּאמֶר 20; וַיֹּאמְרוּ 7; פֶּן־יֹאמְרוּ 27.
אמר — אִמְרֵי־פִי 1.
אמרה — אִמְרָתִי 2.
אֱנוֹשׁ 26.
אֲנִי 21. 39 quater.
אָנֹכִי 40.
אף — אַפִּי 22.
אֶפֶס 36.
אֶרֶץ 22; sq. מִדְבָּר 10; אָרֶץ 13; הָאָרֶץ 1.
אֵשׁ 22.
אשכל — אַשְׁכְּלֹת 32.
אֲשֶׁר 38.

ב

בְּ vor einem Nomen 10 bis. 16 bis. 21 quater. 22. 34. 41; vor einem Infinitiv 8 bis; בּוֹ 37; בָּם 20. 23. 24; בָּהֶם 28.
בָּדָד 12.
בהמה — בְּהֵמֹת 24.

בּוֹא — בָּאוּ 17.
בָּחוּר 25.
בִּין — בִּינוּ 7; יָבִינוּ 29; יְבוֹנְנֵהוּ 10.
(cf. תְּבוּנָה 28.)
בָּמָה — בָּמֳותֵי 13.
בֵּן — בָּנִים 20; בְּנֵי 8 bis. 14; בָּנָיו 5. 19.
בעט — וַיִּבְעַט 15.
בָּקָר 14.
ברק — בְּרַק 41.
בָּשָׂר 42.
בָּשָׁן 14.
בת — בְּנֹתָיו 19.
בְּתוּלָה 25.

ג

גבול — גְּבֻלֹת 8.
גֹּדֶל 3.
גוזל — גּוֹזָלָיו 11.
גּוֹי sq. נָבָל 21; sq. אֹבַד עֵצוֹת 28; גּוֹיִם 8. 43.
גור — אָגוּר 27.
גַּם 25 bis.
גמל — תִּגְמְלוּ 6.
גֶּפֶן 32; גַּפְנָם 32.

ד

דבר — וַאֲדַבֵּרָה 1.
דְּבַשׁ 13.
דּוֹר 5. 20; דֹּר־וָדֹר 7.
דין — יָדִין 36.
דָּם 42; דַּם sq. עֵנָב 14, sq. חָלָל 42, sq. עֲבָדָיו 43.
דרך — דְּרָכָיו 4.
דֶּשֶׁא 2.

ה

ה interrog. 6. (Artikel s. S. 329).
הבל — הַבְלֵיהֶם 21.
הוּא 4. 6 bis. 34. 39; הֵם 21; הֵמָּה 20. 28.
היה — יְהִי 38.
הֲלוֹא 6; הֲלֹא 34.
הר — הָרִים 22.

ו

Die Conjunction Vav findet sich 1) nicht vor einem Verbum 2. 4 bis. 5. 6. 7. 10. 12. 13. 14 quater. 19. 21. 22. 24 ter. 25. 27. 28. 30 bis. 31. 32. 33. 35. 36 ter. 39 ter. 41. 42 bis. 43; 2) vor einem Verbum a) vor dem Perfectum 35. 37. 40. 43, b) vor dem Imperf. וְ 1 bis. 7 bis. 38. 39. 41, und וַ sq. Dag. f. 6. 13 bis. 15 quater. 18. 19 bis. 20. 22 ter.

ז

זאת 6. 27. 29.
זבח — יִזְבָּחוּ 17.
זבח — זְבָחֵימוֹ 38. *)
זחל — זֹחֲלֵי עָפָר 24.
זכר — זְכֹר 7.
זכר — זִכְרָם 26.
זקן — זְקֵנֶיךָ 7.
זר — זָרִים 16.

ח

חֶבֶל 9.
חדר — וּמֵחֲדָרִים 25.

---

*) Vgl. עָלֵימוֹ 23; צָרֵימוֹ 27; עֲנָבֵמוֹ 32; אֱלֹהֵימוֹ 37; לָמוֹ 32. 35. Eine Uebersicht der gewöhnlichern Suffixformen scheint unnöthig.

מ

מִדְבָּר 10.
מָזֶה 20.
מוט — תָּמוּט 35.
מום — מוּמָם 5.
מוסד — מוֹסְדֵי (sq. הָרִים) 22.
מות — אָמִית 39.
מזה — מְזֵי (sq. רָעָב) 24.
מחץ — מָחַצְתִּי 39.
מָטָר 2.
מכר — מְכָרָם 30.
מן — מֵ 13. 25. 26. 42; מִ (sq. Dag.) 13. 17. 19. 25 (מִחוּץ). 32 bis. 39. 42 bis; vor Suff. מֵהֶם 20.
מספר — לְמִסְפַּר (sq. בְּנֵי יִשׂ׳) 8.
מצא — יִמְצָאֵהוּ 10.
מְרִירֹי 24.
מררה — מְרֹרֹת 32.
מִשְׁפָּט 4. 41.

נ

נאץ — וַיִּנְאָץ 19.
נבל — וַיְנַבֵּל 15.
נָבָל 6. 21.
נגד — וְיַגֵּדְךָ 7.
נוס — יָנִיסוּ 30.
נזל — תִּזַּל 2.
נחה — יַנְחֶנּוּ 12.
נחל — בְּהַנְחֵל 8.
נחלה — נַחֲלָתוֹ 9.
נחם — יִתְנֶחָם 36.
נטש — וַיִּטֹּשׁ 15.
נכר — יְנַכְּרוּ 27.
נֵכָר (אֵל) 12.
נסיך — נְסִיכָם 38.
נצב — יַצֵּב 8.
נצל — מַצִּיל 39.
נצר — יִצְּרֶנְהוּ 10.
נקם — יִקּוֹם 43.
נָקָם 35. 41. 43.
נשא — יִשָּׂאֵהוּ 11; אֶשָּׂא 40.
נֶשֶׁר 11.

ס

סבב — יְסֹבְבֶנְהוּ 10.
סגר — הִסְגִּירָם 30.
סְדֹם 32.
סֶלַע 13.
ספה — אַסְפֶּה 23.
סתר — אַסְתִּירָה 20.
סִתְרָה 38.

ע

עבד — עֲבָדָיו 36. 43.
עבה — עָבִיתָ 15.
עַד 22.
עָוֶל 4.
עוֹלָם (nach יְמוֹת) 7; לְעֹלָם 40.
עור — יָעִיר (sq. קִנּוֹ) 11.
עזב — עָזוּב 36.
עזר — וְיַעְזְרֻכֶם 38.
עין — עֵינוֹ 10.
עַל־ 11 bis. 13. 36; עֲלֵיכֶם 38; עָלֵימוֹ 23.
עֲלֵי־ 2 bis.
עֶלְיוֹן 8.
עַם 6; עָם 21; עַמּוֹ 9. 36. 43 bis; עַמִּים 8.
עִם־ 14 bis. 24. 25; עִמּוֹ 12; עִמָּדִי 34. 39.
עֲמֹרָה 32.
עֵנָב 14; עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי (רוֹשׁ) 32.
עָפָר 24.
עצה — עֵצוֹת (אֹבַד) 28.

עָצוּר (וְעָזוּב) — עצר 36.
עִקֵּשׁ 5.
יַעֲרֹף — ערף 2.
עֵשֶׂב 2.
עֲשֶׂךָ — עשה 6; עָשָׂהוּ 15.
לְעֵת — עת 35.
עַתָּה 39.
עַתּוּדִים — עתוד 14.
עֲתִדֹת — עתיד 35.

פ

אַפְאֵיהֶם — פאה 26.
פִּי — פה 1.
פְּלִילִים — פליל 31.
פֶּן־ 27 bis.
פָּנַי — פנה 20.
פֹּעַל 27.
פָּעֳלוֹ — פעל 4.
בְּהַפְרִידוֹ — פרד 8.
פַּרְעוֹת — פרע (sq. אוֹיֵב) 42.
יִפְרֹשׂ — פרש 11.
פְּתַלְתֹּל 5.
פְּתָנִים — פתן 33.

צ

צֹאן 14.
צַדִּיק 4.
צוּר 13; 4. 15. 18. 30. 37;
כְּצוּרֵנוּ צוּרָם 31.
צָרַי — צר 41; צָרָיו 43;
צָרֵימוֹ 27.

ק

קָדְחָה — קדח 22.
יְקוּמוּן — קום 38.
קֶטֶב 24.
קִנּוֹ — קן 11.

יְקַנְאֻהוּ — קנא 16; קִנְאוּנִי 21;
אַקְנִיאֵם 21.
קָנֶךָ — קנה 6.
אֶקְרָא — קרא 3.
קרוֹב 35; בְּקִרְבּוֹ 17.

ר

רְאוּ — ראה 39; נִרְאָה 19;
יִרְאֶה 36; אֶרְאֶה 20.
ראשׁ (Kopf) 42; (i. q. רוֹשׁ 32)
33 sq. פְּתָנִים.
רְבָבָה 30.
רְבִיבִים 2.
רַגְלָם — רגל 35.
יִרְדֹּף — רדף 30.
רָמָה — רום 27.
רוֹשׁ 32.
יְרַחֵף — רחף 11.
יַרְכִּבֵהוּ — רכב 13.
הַרְנִינוּ — רנן 43.
רֵעוֹת — רע 23.
רָעָב 24.
אֶרְפָּא — רפא 39.
רֶשֶׁף 24.

שׂ

שָׂדָי — שדי 13.
שֵׂיבָה 25.
יַשְׂכִּילוּ — שכל 29.
מְשַׂנְאַי — שנא 41.
שְׂעִירִם 2.
שְׂעָרוּם — שער 17.

שׁ

שְׁאַל — שאל 7.
שְׁאוֹל (sq. תַּחְתִּית) 22.

שְׁבִיָה 42.
שבת — אַשְׁבִּיתָה 26.
שד — לַשֵּׁדִים 17.
שדמה — שַׁדְמֹת (sq. עֲמֹרָה) 32.
שוב — יָשִׁיב 43; אָשִׁיב 41 (sq. נָקָם).
שחת — שִׁחֵת 5.
שיה — תֶּשִׁי 18.
שכח — וַתִּשְׁכַּח 18.
שכל — תְּשַׁכֶּל־ 25.
שכר — אַשְׁכִּיר 42.
שלח — אֲשַׁלַּח־ 24.
שלם — אֲשַׁלֵּם 41.
שִׁלֵּם 35.
שֵׁם 3.
שָׁמַיִם 40; mit Artikel *) 1.
שמן — וַיִּשְׁמַן, שָׁמַנְתָּ 15.
שֶׁמֶן 13.
שמע — וְתִשְׁמַע 1.
שן — (בְּהֵמוֹת) שֶׁן־ 24.
שנה — שְׁנוֹת (sq. דֹּר־וָדֹר) 7.
שְׁנַיִם 30.
שנן — שִׁנּוֹתִי 41.
שתה — תִּשְׁתֶּה 14; יִשְׁתּוּ 38.

ת

תְּבוּנָה 28.
תֹּהוּ 10.
תַּהְפֻּכֹת 20.
תועבה — בְּתוֹעֵבֹת 16.
תחתי — תַּחְתִּית 22.
תָּמִים 4.
תנובה — תְּנוּבֹת 13.
תנין — תַּנִּינִם 33.

*) Der Artikel ist nur durch die Punktation ausgedrückt 2 bis. 17, zugleich durch ה 1 bis. 4. Sonst kommt er im ganzen Liede nicht vor.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen und Zusätze.

Seite 11, Zeile 11 v. o., statt: qui „tenuem lies: „qui tenuem

» 21, » 14 v. o., st.: עֱוֶל l.: עָוֶל — Vgl. außer Ewald §. 213^{e} auch das jüngst erschienene Lehrbuch der hebr. Sprache von Justus Olshausen, §. $141^{a, c}$.

» 23, » 12 v. o.: Bei der Seltenheit des Singulars sordes ist dieser Schluß sehr unsicher.

» 31, » 15 fg. v. o.: Vgl. Olshausen, §. 68^{e}; §. 222^{e}.

» 39: Vgl. zu הַנְחִל Olshausen, §. 258^{b}.

» 46, Zeile 6 v. u., st.: Volks Israels l.: Volkes Israel

» 52, » 6 v. o., st.: als vielmehr l.: vielmehr

» 72, » 20 v. o., st.: Israel dem Besitze l.: Israel in dem Besitze

» 75, » 8 v. u., st.: beibeihielten l.: beibehielten

» 76, » 3 v. u., st.: ein Bestandtheil l.: einen Bestandtheil

» 78, » 3 v. u., st.: παχὺς l.: παχύς

» 81: Zum Dag. forte conj. in כשׁית vgl. Olshausen, §. 83^{f}; Ewald, §. 73^{d}.

» 87, Zeile 16 v. u., st.: עֲצַבִּים l.: עֲצַבִּים

» 91, » 18 v. u., st.: die gewöhnliche l.: die im Arabischen gewöhnliche

» 94, » 6 v. u.: Vgl. Olshausen, §. 240^{h}.

» 125, » 18 v. o., st.: כַּנָּחָשׁ l.: כַּנָּחָשׁ

» 126, » 14 v. u., st.: Ex. 33, 27 l.: Ex. 23, 27

» 139, » 17 v. o., st.: וְדֵבִי l.: יְדֵבִי

» 139, » 25 v. o., st.: רָמָה l.: רְמִיָּה

» 169, » 5 v. u., st.: V. 32 l.: Vs. 33

» 173, » 6 v. o., st.: בַּר l.: בֵּן

» 176, » 12 v. u.: Vgl. Olshausen, §. 245^{c} (S. 532).

» 182, » 5 v. u., st.: zu scharf hervortritt l.: scharf hervortritt

» 183: Zu אֱזִלַּת vgl. Ewald, §. 100^{a}; Olshausen, §. 90^{h}; §. 226^{h}.

» 217, Zeile 6 v. o., st.: גּוֹיִם l.: עִמּוּר

» 226 ist die letzte Zeile einzurücken.

